Vorlesungen

über

Schleiermachers Dialektik

und

Dogmatik

von

Dr. Georg Weißenborn,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.

Erster Theil:

Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dialektik.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1847.

78. D.

Darstellung und Kritik

der

Schleiermacherschen Dialektik

von

Dr. Georg Weißenborn,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1847.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinem ewig-theuren Vater,

dem

Prediger Carl Weißenborn

zu Varchentin,

in

kindlicher Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorrede.

Mir gilt die Dogmatik Schleiermachers für etwas Anderes, als wofür sie in neuester Zeit manchem Kritiker gegolten. Ich sehe in ihr nicht den Ausgangspunkt einer die christliche Offenbarung zerfleischenden Dialektik und Kritik, sondern den inhaltsvollen Anfang und den ersten energischen Versuch, den geoffenbarten Inhalt mit der Innerlichkeit und Freiheit des Subjektes auszusöhnen, denselben im innersten Wesen des Geistes zur Anerkennung zu bringen. Auch konnte sich vernünftigerweise keine andere Aufgabe als diese ein Dogmatiker stellen, der wie Schleiermacher in einer Zeit auftrat, in welcher sich in den Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus die abstrakte Freiheit des Subjekts und der christliche Glaube zu einander völlig ausschließenden, auf Leben und Tod bekämpfenden Extremen herausgebildet hatten. Durch diese ihre Aufgabe und die

wahrlich nicht unbedeutende, bis jetzt vielleicht unübertroffene Weise, wie sie dieselbe löst, ist mir die Schleiermachersche Dogmatik ein so theures Buch geworden, daß seit mehreren Jahren mir wohl kaum ein Tag verstrichen ist, an dem sie nicht einen Mitgegenstand meiner Studien und meines Nachdenkens gebildet hätte. Auch ich nämlich kenne keine höhere und schönere Aufgabe als die, in des Geistes Tiefen die Zeugnisse aufzusuchen, die den geoffenbarten unendlichen Inhalt bewahrheiten, seine Legitimität, Wesenhaftigkeit und Nothwendigkeit darthun. Ich gehöre weder zu denen, die an der Wahrheit der christlichen Religion, noch zu denen, die an der fühlenden, denkenden und wollenden Freiheit des Geistes desperirien. Zu der christlichen Wahrheit habe ich das Vertrauen, daß es ihr gelingen werde, sich dergestalt dem Geiste einzubilden und in ihn hinein zu verinnern, daß jede Scheidewand zwischen Denken und Gefühl hinweggerissen ist, auch in der Vernunft das wahr sein muß, wozu das Gefühl das Ja gegeben, keine Sphäre und Funktion sich im Geiste zurückbehält, um vor der eindringenden gewaltigen Macht ihr selbstisches Leben zu retten. Von der denkenden Freiheit aber hoffe ich, daß sie früher oder später in das Stadium ihrer Ent-

wickelung eintreten werde, wo ihr der christliche Inhalt als der Ausdruck und die Objektivität ihres eigenen Selbstbewußtseins gilt und wo sie ihren Kampf gegen denselben nur durch Hinweisung auf die Schranken zu entschuldigen weiß, die stets allen noch von der Wirklichkeit ihres Begriffes getrennten Entwickelungsstufen ankleben. Möge immerhin die denkende Freiheit auf jeder ihrer Entwickelungsstufen zu dem Versuche den Muth haben, den geoffenbarten Inhalt, durch den sie gebildet, ja durch den sie selbst ihr Dasein erhalten, aus sich d. i. ihrem eigensten Wesen zu reproduciren, aber möge sie dabei stets auch die Bescheidenheit üben, unangefochten die Seiten des Inhaltes zu lassen, mit denen sich dermalen ihr Selbstbewußtsein noch nicht harmonisch zusammenschließen will, den Zeitpunkt erwartend, wo ihre höhere Entwickelung diesem Zusammenschlusse unstreitig günstiger sein wird.

Bedarf es nun noch der Angabe des Grundes, weshalb ich Vorlesungen über Schleiermacher gehalten und die gehaltenen vor das allgemeine Publikum bringe? Ich möchte für die Aufgabe, die Offenbarung und das Selbstbewußtsein mit einander auszusöhnen, neue und frische Geister gewinnen und meinerseits, so wenig es

immer sein mag, dazu beitragen, daß die Denkenden und Gläubigen hinfort nicht mehr ihre feindliche Stellung gegen einander zu behaupten suchen, sondern sich gegenseitig durch den Einen in ihnen denkenden Geist Christi die Bruderhand reichen.

Die Dogmatik Schleiermachers hat zu ihrer Voraussetzung die Dialektik und kann ohne diese nicht wahrhaft begriffen werden. Das materielle Princip der Dogmatik, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, findet in der Dialektik seine metaphysische Rechtfertigung. Die Dialektik erweist, daß das Absolute nur in der Form des Gefühls, näher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in dem Einzelnen zur Gegenwart gelangen könne. Wer sich also die Aufgabe gesetzt, die Dogmatik Schleiermachers begreifen und für deren Aufgabe gewinnen zu wollen, muß zuvor die Dialektik begriffen und für sie gewonnen haben. Dies der Grund, weshalb ich die Vorlesungen über Dialektik denen über die Dogmatik vorausschicke.

Aber auch abgesehen von diesem Grunde hat die Dialektik an und für sich ein solches Interesse, daß sie nicht unwerth ist, den selbständigen Gegenstand für Vorlesungen abzugeben. Wer die chaotische Gestalt

kennt, in der sie uns vorliegt, wird die ungeheuren Schwierigkeiten ermessen können, mit denen eine systematische Darstellung ihres Inhaltes verknüpft ist. Ich hoffe, die Dialektik in den folgenden Vorlesungen dem Publikum in einer solchen Form zu übergeben, daß sie nunmehr genießbar ist und mit leichter Mühe verarbeitet werden kann. Ich habe kein einigermaßen systematisches Excerpt, sondern eine freie, organisch reproduktive Darstellung derselben gegeben und dieser häufig, an schwierigen Stellen stets, zur Bewährung der Objektivität, Schleiermachers eigene Worte beigefügt. Da, wo ich im Original Lücken fand, habe ich aus den Schleiermacherschen Principien heraus selbständig entwickelt und ergänzt; ich mache in dieser Rücksicht insbesondere auf die ausführliche Deduktion des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aufmerksam. — Die Dialektik ist ihrem Begriffe nach wesentlich die Einheit der Metaphysik und Logik. Um die bestimmte und specifische Art, wie Schleiermacher das metaphysische Problem gelöst, allseitig zu erfassen, habe ich der Darstellung der Dialektik eine sehr ausführliche Einleitung vorausgeschickt, worin ich die Geschichte des metaphysischen Denkens vom Beginn des Protestantismus bis

Schleiermacher fortgeführt. Der Darstellung dann habe ich eine Kritik dergestalt nachfolgen lassen, daß in dieselbe die Fortbildungen, die die Lösung des metaphysischen Problems durch Schelling und Hegel erfahren, mit aufgenommen sind. Jeder Unbefangene, hoffe ich, wird mir Recht geben, daß der Grund, weshalb Hegel die Lösung der metaphysischen Aufgabe nicht zum Abschlusse gebracht hat, in seiner einseitigen Auffassung der Idee Gottes liegt. Vor einem konsequenten spekulativen Denken kann keine Immanenz des Absoluten bestehen. Der Standpunkt des Theismus ist der allein wahre Standpunkt. In dieser Hinsicht mit den tiefer blickenden Geistern unserer Zeit in Uebereinstimmung zu sein, ist mir immer eine große Freude und Beruhigung gewesen.

Geschrieben im Mai 1847.

Dr. G. Weißenborn.

Historisch metaphysischer Standpunkt
der Schleiermacherschen Philosophie.

Seit der Erscheinung des Protestantismus hat sich die Philosophie hauptsächlich mit der Beantwortung zweier Fragen beschäftigt, der einen, in welchem Verhältnisse der Geist zur Natur, der andern, in welchem der endliche Geist zum Absoluten stehe. Alle sonstigen Fragen und ihre Beantwortungen seit dieser Zeit lassen sich unter diese Fragen und ihre Beantwortungen subsumiren; diese Fragen repräsentiren das Allgemeine und Principale, alle übrigen stellen nur besondere Seiten dieses Allgemeinen dar. Namentlich unterscheidet sich durch die erste dieser Fragen und ihre Beantwortung die protestantische von der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Die antike und mittelalterliche Welt kannten diese Frage nicht, oder sie trat wenigstens bei ihnen, wenn sie sie kannten, in keiner Weise in den Vordergrund. Der Grund, weshalb sich die antike und mittelalterliche Welt diese Frage nicht aufwarfen und nicht aufwerfen konnten, ist ein ganz verschiedener. Die antike Welt konnte sie deswegen nicht aufwerfen, weil ihr Geist noch mehr oder weniger in unbefangener Einheit mit der Natur stand. Diese Frage ist dem Geiste so lange eine

fremde, als er sich noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur befindet. Nicht eher kann ich, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, fragen, ehe ich mich nicht diesem Etwas gegenüber in mir selbst erfassen gelernt, nicht eine eigene Centralität in mir gewonnen habe. Sich in sich selbst erfassen heißt nichts Anderes, als sich von allem übrigen Sein unterscheiden und demselben entgegensetzen. Die antike Welt kannte den Geist noch nicht als das sich von Allem unterscheidende, in sich eingekehrte und sich in sich selbst fixirende Ich. Ihr Geist hatte sein Centrum entweder noch in der Natur oder in einem solchen über die Natur und den subjektiven Geist hinausliegenden Allgemeinen, durch das seine Harmonie mit der Natur in keiner Weise gestört wurde. Die antike Welt konnte also die Frage nicht aufwerfen. Die Frage, nach meinem Verhältnisse zu Etwas setzt meine Reflexion sowohl über dies Etwas, als auch über mich selbst voraus. Eine Reflexion über Etwas ist wesentlich ein Sicherheben des Geistes über dies Etwas. Die That, wodurch der Geist sich über die Natur, und noch mehr, über sich selbst erhebt, ist von dem antiken Bewußtsein nicht vollzogen worden. Diese That ist eine moderne That.

Aus einem anderen Grunde warf sich die Frage nach dem Verhältnisse des Geistes zur Natur die mittelalterliche Welt nicht auf. Eigenthümlichkeit des mittelalterlichen Geistes ist es, nur ein Interesse an der göttlichen Offenbarung zu nehmen. Hieran nur Interesse nehmen heißt, sein Herz und seinen Blick von dem Natürlichen abgekehrt, allein dem über das Natürliche Hinausliegenden, dem Uebernatürlichen zugewandt haben. Aber wenn der Geist kein In-

teresse an dem Natürlichen nimmt, wird für ihn dann die Frage, in welchem Verhältnisse er zu demselben stehe, Bedeutung haben? Werde ich fragen nach meinem Verhältnisse zu dem, was mir als ein werthloses und verächtliches Dasein gilt? Werde ich nicht vielmehr mich dagegen gleichgültig verhalten, nicht Alles aufbieten, jede Beziehung meiner auf dasselbe zu unterdrücken? Die Frage, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, setzt ein Interesse an diesem Etwas voraus. Erst seit der Erscheinung des Protestantismus ist die Natur für den Geist ein Objekt von Bedeutung geworden. Deswegen fragt der Geist auch erst seit dieser Zeit nach seinem Verhältnisse zu derselben. — Auch die obige zweite Frage, in welchem Verhältnisse der endliche Geist zum Absoluten stehe, muß als eine protestantische bezeichnet werden. Der Grund, weswegen die antike Welt auch diese Frage nicht aufwarf, ist ganz derselbe mit dem, weshalb sie die erste nicht aufwarf. Der antike Geist weiß sich in Einheit mit dem Absoluten; er kennt einen solchen Standpunkt nicht, auf dem er eine in sich fixirte Seite demselben gegenüber bildet. Weil er kein Ich dem Absoluten gegenüber ist, deshalb fragt er nicht, wie er sich zu ihm verhalte. Der Geist läßt es sich hier angelegen sein, die Idee des Absoluten zu erzeugen und aus derselben die Totalität des bestimmten Inhaltes abzuleiten. In diesem Thun geht er so sehr auf, daß er, man möchte sagen, keine Zeit übrig hat, über sich und das Absolute vergleichende Betrachtungen anzustellen. — Aus einem andern Grunde fragt der mittelalterliche Geist nicht nach seinem Verhältnisse zum Absoluten. Dem Absoluten gegenüber weiß dieser sich realitäts- und berechtigungslos; er weiß, daß er erst

durch das Absolute wirkliche Position und Realität gewinnt. Zur Frage, in welchem Verhältnisse ich zu Etwas stehe, gehört aber nothwendig das Bewußtsein, daß ich in mir Etwas diesem Etwas gegenüber bin, eigene Position und Realität habe. Wie der ganz Arme nicht fragt, in welchem Verhältnisse er zum Reichen stehe, so fragt auch der Geist im Mittelalter, der sich dem Absoluten gegenüber nur in namenloser Armuth kennt, nicht nach seinem Verhältnisse zum Absoluten.

Es kann sich der Geist die Frage, in welchem Verhältnisse er zur Natur stehe, erst dann aufwerfen, wenn er sich von ihr unterscheiden gelernt und sich ihr gegenüber in sich selbst erfaßt hat. Die Frage selbst zeigt dann das Interesse des Geistes, die Natur, aus der er sich in sich reflektirt hat, nicht als ein gleichgültiges Andere sich gegenüber zu belassen, sondern sich mit ihr, als einer ihm gegenüberstehenden wesenhaften Seite, zu versöhnen, die bewußtlose ursprüngliche Einheit, in der er mit ihr stand, in eine bewußte und freie umzuwandeln. Nach meinem Verhältnisse zu Etwas frage ich nur, wenn ich in einem wesentlichen Verhältnisse zu demselben, in lebendiger Vermittlung und Einheit mit demselben stehen möchte. Der Frage liegt mithin die Anerkennung zu Grunde, daß die Natur auch in ihrem Gegensatze gegen den Geist immer ein Wahrhaftes sei; sie zeigt das Gefühl des Geistes, daß er einseitig verfahren, seinem eigenen Begriffe nicht entsprechen würde, wenn er sich um dies ihm zur Seite stehende gehaltvolle Andere nicht kümmern wolle. Es ist eine große, eine ungeheure That des Geistes die, worin er sich unterschieden von der Natur setzt. Im Setzen dieses Unterschiedes

beweiſ't er ſeine Freiheit, zeigt er, daß er nichts Natürliches, ſondern etwas Eigenes in ſich ſei, offenbart er ſeine geiſtige Centralität und Selbſtändigkeit. Aber nicht minder groß und ungeheuer iſt die andere That des Geiſtes, nicht in ſeinem abſtrakten Inſichgekehrtſein zu verharren, ſondern ſich an der relativen Totalität, wogegen er ſich abgeſchloſſen hat, ſeine Erfüllung zu geben, mit ſeiner Freiheit in dieſelbe einzudringen und durch freie That die Zerſtreutheit ihres Weſens in ſich wie in einem Brennpunkte zu ſammeln.

Dem proteſtantiſchen Geiſte iſt die Frage eigen, in welchem Verhältniſſe er zur Natur ſtehe. Aber nicht nur ſie, ſondern auch die angeführte Vorausſetzung, die ſie hat, gehört ihm an. Dieſe Vorausſetzung hat er zuerſt realiſirt, und dann die thätige Beantwortung der Frage folgen laſſen. Der philoſophirende proteſtantiſche Geiſt beginnt ſeine Thätigkeit damit, ſeinen Unterſchied von der Natur zu ſetzen; nachdem er ihn geſetzt, iſt er dann bemüht, von ſich d. h. ſeiner Unterſchiedenheit aus ſich mit ſeinem negativen Andern zu vermitteln und zu verſöhnen.

Das philoſophiſche Syſtem, welches die Bedeutung hat, die Vorausſetzung für jene Frage d. h. das Bewußtſein des Geiſtes von ſeinem Unterſchiede gegen die Natur vollzogen zu haben, iſt das Carteſianiſche. Zwar enthält daſſelbe auch ſchon den Verſuch, den unterſchieden erkannten Geiſt mit ſeinem Gegenſatze, der Natur, auszuſöhnen. Seinen welthiſtoriſchen Charakter aber hat es nicht hierin, ſondern in dem Setzen jenes Unterſchiedes. Alle nach dem Carteſianiſchen bis auf Kant folgenden Syſteme haben dann die Bedeutung, den Gegenſatz von Geiſt und Natur aufzu-

heben, aus dem Dualismus heraus zum Monismus des Gedankens zurückzukehren. In Kant kehrt in gewisser Hinsicht die protestantische Philosophie in ihren Anfang, in in Cartesius, zurück. Der Dualismus von Geist und Natur tritt entschieden wieder in den Vordergrund; alle vorausgegangenen Ausgleichungen und Versöhnungen der entzweiten Seiten müssen seiner Macht unterliegen. Man muß aber den Kantischen Dualismus als einen Fortschritt in der Philosophie ansehen, weil er bei weitem tiefer und concreter als der Cartesianische ist. Die nach Kant folgenden Systeme bis in die Gegenwart hinein stellen wieder die von verschiedenen Principien unternommenen Versuche dar, die Macht des neuen Dualismus zu bewältigen, ihn sich an der über ihn hinausgehenden Einheit und Allgemeinheit brechen zu lassen. Als ein Glied dieser von Kant ausgehenden, wieder die Versöhnung von Geist und Natur erzielenden, Entwicklungsreihe philosophischer Systeme muß die Philosophie Schleiermachers angesehen werden. Die allseitige Erkenntniß ihres Standpunktes macht es nothwendig, die Thätigkeit der Philosophie seit Kant, ja schon seit Cartesius etwas genauer zu betrachten. Wir werden erkennen, daß Schleiermacher, um den Kantischen Dualismus zu brechen, die Kraft der vor Kant liegenden Systeme zu Hülfe nimmt und sich insonderheit mit der Macht Spinozas ausrüstet.

Der Kartesianische Dualismus von Geist und Natur ist ein wesentlicher, sich aus dem Begriffe des Geistes mit Nothwendigkeit ergebender Standpunkt. Er liegt im Grunde schon in der allereinfachsten Definition, die vom Geiste aufgestellt werden kann, ausgesprochen, darin, daß der Geist

die Negation des Sinnlichen und Natürlichen sei. Ist der Geist begrifflich die Negation des Sinnlichen, so muß er sich als diese auch setzen und bethätigen. Wirklich ist der Geist nur das, als was er sich gesetzt und bethätigt hat. Grade darin besteht die Freiheit des Geistes, durch sich und durch keine äußere Macht seinem Begriffe gemäß zu werden. Für die Wirklichkeit, die der Geist selbst sich giebt, nicht anderswoher erhält, setzt er nichts als ihre reale Möglichkeit voraus. Alles Thun des Geistes und seine ganze Entwicklung geht dahin, selbstthätig und frei seine Möglichkeit und an sich seiende Wesentlichkeit in Wirklichkeit umzusetzen.

Als die Negation des Sinnlichen bethätigt sich der Geist dadurch, daß er dasselbe aus sich herauswirft, es nicht mehr seinen Inhalt und seine Erfüllung sein läßt. So lange das Sinnliche Gegenstand seines Denkens und Wollens ist, den Stoff abgiebt, wodurch sich beide als inhaltsvolle erweisen, steht er noch ganz unter der Macht der Sinnlichkeit, ist er durchaus nicht deren Negation. Das Sinnliche negiren heißt nichts Anderes, als dergestalt von demselben abstrahiren, daß der Geist der insichseiende und sich zu sich selbst verhaltende geworden, daß er die Fülle seiner bestimmten Gedanken nicht sowohl von Außen, als vielmehr aus seiner eigenen Innerlichkeit schöpft. Das wahre und positive Wesen des Geistes kann natürlich nur in der Thätigkeit gesucht werden, wodurch es ihm möglich wird, sich als den von dem Sinnlichen abgekehrten, rein in sich seienden und sich zu sich selbst verhaltenden zu setzen. Ist es der Begriff des Geistes, die Negation des Sinnlichen zu sein, so muß das

und allein das sein Wesen constituiren, wodurch er sich als diese Negation erweis't. Es unterliegt keinem Zweifel, ist auch ganz in unserem Bewußtsein begründet, daß die Thätigkeit, wodurch der Geist das Sinnliche zu negiren fähig ist und wirklich negirt, allein das Denken sei. Also ist die negative Bestimmung des Geistes, daß er die Negation des Sinnlichen sei, ganz mit der positiven identisch, daß er Denken sei. Das Denken ist das Wesen und die Substanz des Geistes. So gewiß ein Gegenstand ohne Alles, was nicht sein Wesen constituirt, nicht aber ohne sein Wesen gedacht werden kann, ebenso gewiß kann der Geist ohne Alles, was die Negation des Denkens ist, nicht aber ohne das Denken gedacht werden. Ja, wie ein Gegenstand falsch gedacht wird, wenn man ihn nach solchen Seiten denkt, die nicht sein Wesen constituiren, wie er also ausschließlich nach seinem Wesen und dessen Bestimmungen gedacht werden muß, so wird auch der Geist falsch gedacht, wenn man ihn als ein von dem Denken Verschiedenes denkt; er muß nur und ausschließlich als Denken gedacht werden. Sagt man, es könne kein Gegenstand Existenz haben, wenn er nur etwas Einfaches sei, die Existenz erfordere eine Mannigfaltigkeit bestimmter und unterschiedener Seiten, es müsse folglich auch der Geist für seine Existenz eine bestimmte Vielheit von Seiten in Anspruch nehmen, so wird hierdurch ganz und gar nicht die Definition des Geistes, daß er nur Denken sei, aufgehoben. Die Behauptung, daß der Geist nur Denken sei, will dem Geiste keinesweges die Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit überhaupt, sondern nur diejenige Mannigfaltigkeit nehmen, die außer dem Denken von dem Geiste prädicirt wird. Die

Behauptung will sagen: Alles Bestimmte, was von dem Geiste prädicirt wird, ist nur insofern ein wirklich und wahrhaft geistiges Bestimmte, als es eine Bestimmtheit des Denkens ist und aus dem Denken her gewonnen wird. Das Denken ist das Wesen des Geistes. Wie das Wesen eines Etwas die Totalität der Bestimmtheiten dieses Etwas umfaßt und nur diejenigen Bestimmtheiten dem Etwas wirklich angehören, die seinem Wesen angehören, so schließt auch das Denken die Totalität der Bestimmtheiten des Geistes ein und nur diejenigen Bestimmtheiten sind wirkliche Bestimmtheiten des Geistes, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Denken ergeben. Die Behauptung, daß das Denken das Wesen des Geistes sei, enthält dies, daß das Denken keine Besonderheit des Geistes andern Besonderheiten desselben gegenüber, sondern vielmehr das Allgemeine sei, welches alles Uebrige, was von dem Geiste ausgesagt werden kann und ausgesagt werden muß, als sein mannigfaltiges Besondere unter sich befaßt. Das Denken ist der freie Grund, der aus sich heraus die Totalität, sowohl der bestimmten Gedanken, als auch der bestimmten sogenannten geistigen Vermögen entläßt. Die einzelnen Vermögen, das Vorstellen, Wollen u. s. w. sind nur insofern etwas für den Geistes Wesenhaftes, als sie an sich selbst das Denken zeigen, sich als die Manifestationen des Denkens erweisen. Die Behauptung, daß das Denken das Wesen des Geistes sei, spricht indirekt aus, daß alles, was nicht Denken ist und nicht aus dem Denken herfließt, für den Geist ein Unwesentliches, mithin Unwahres sein müsse. Hat daher der Geist als sein Wesen das Denken erfaßt, so wirft er das Sinnliche als ein unwahres Sein aus sich heraus.

Er verläßt nun keinesweges das Sein überhaupt; nur das unwahre Sein verläßt er und gewinnt statt dessen das wahre Sein, welches das denkende Sein ist.

Der Dualismus von Geist und Natur ergab sich dem Cartesius aus der Erkenntniß, daß das Wesen des Geistes das Denken sei. Zu dieser Erkenntniß gelangte er durch die Methode des Zweifelns. Unmöglich kann das das Wesen des Geistes ausmachen, was er zu bezweifeln vermag. Was er zu bezweifeln vermag, das kann er von sich, und von dem kann er sich abtrennen und losmachen. Das Wesen eines Gegenstandes ist aber grade das von dem Gegenstande Unabtrennbare, das Sein, was er nicht von sich und wovon er sich nicht unterscheiden kann. Nun vermag sich der Geist von allem Andern, nur nicht vom Denken zu unterscheiden. Im Denken und durch das Denken trennt sich der Geist von allem Andern; wollte er sich auch von sich losmachen, er könnte dies nur durch das Denken. Aber grade weil er sich nur durch das Denken von sich losmachen kann, ist es ihm unmöglich, sich vom Denken loszumachen. Das Denken ist folglich seine reine Natur, sein untilgbares und ewiges Wesen. — Was der Geist zu bezweifeln vermag, das kann für ihn nicht die Bedeutung eines Gewissen haben. Er kann nun Alles, insbesondere alles Sinnliche, nur sein Denken nicht bezweifeln. Folglich ist Alles ein Ungewisses und das allein Gewisse nur das Denken. Mit dem Denken bezweifelt er Alles; das Denken selbst kann er deswegen nicht bezweifeln, weil er dies nur mit Denken vermag. Er würde in demselben Momente das Denken, was er bezweifelt, als unbezweifelbar und gewiß voraussetzen. So gewiß das Bezweifelnde dem

Bezweifelten gegenüber das Gewisse ist, so gewiß ist das allein Gewisse nur das Denken.

Wird als das Wesen des Geistes das Denken bestimmt, so scheint, wenn man näher den Begriff des Denkens ins Auge faßt, der einzig wahre Standpunkt der Dualismus von Geist und von Natur zu sein. Das Denken ist das Sicherheben des Geistes über das Sinnliche, Vereinzelte und Natürliche. Diese Bestimmung liegt in eines Jeden Bewußtsein und bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Aber ist das Denken dies, so ist darin aufs Klarste der Gegensatz von Geist und von Natur ausgesprochen. Ist nicht das Sicherheben über das Natürliche wesentlich die Thätigkeit des Sichunterscheidens von demselben? Ist ein Sicherheben anders als so möglich, daß das Sicherhebende sich dem, worüber es sich erhebt, entgegensetzt? In der That, so gewiß das Denken, welches das Wesen des Geistes constituirt, das Sicherheben über das Natürliche ist, ebenso gewiß ist es der thätige Gegensatz gegen dasselbe.

Im Sicherheben über das Natürliche zeigt der Geist, daß der Aether und Grund seines Wesens die Allgemeinheit sei. Was seiner Natur nach ein Besonderes ist, vermag sich nicht über das Besondere zu erheben. Ueber das Besondere vermag allein das hinauszugehen, in dessen Begriffe es liegt, die Negation des Besondern d. h. das Allgemeine zu sein. Das Natürliche, worüber der Geist sich zu erheben im Stande ist, sind nicht etwa nur einzelne natürliche Gegenstände oder die bestimmten Gattungen dieser; das Natürliche ist die Totalität des Natürlichen, der absolute Inbegriff der natürlichen Erscheinungen, die sinn-

liche Welt. Unmöglich kann sich der Geist dann schon rein zu sich selbst verhalten, wenn noch bestimmte Sphären des Natürlichen zurückgeblieben sind, von denen er nicht abstrahirt, davon seinen Blick nicht abgekehrt hat. Reines Sichselbstdenken des Geistes ist also der positive Ausdruck für Abstraktion von der Gesammtheit des Natürlichen, Negation dieser Gesammtheit. Kann es mithin einen energischeren Gegensatz geben, als den, der im Acte des Sichselbstdenkens zwischen Geist und Natur gesetzt ist? Der Geist bethätigt sich in diesem Acte als das absolute Allgemeine und die Natur, von der er abstrahirt, erscheint als die unendliche Vielheit des nur Besonderen. Wie das Allgemeine die Negation des Besonderen, grade so ist der Geist die Negation der Natur.

Aus der Bestimmung, daß das Wesen des Geistes das Denken sei, läßt sich der dem Geiste entgegengesetzte positive Charakter, die positive Wesensbestimmtheit der Natur ableiten. Die Natur erscheint als das grade Gegentheil des Geistes. Dies Gegentheil läßt sich positiv ausdrücken. Die Negationen von Bestimmtheiten, hier vom Denken und seinen wesentlichen Seiten, würden zum bloßen Nichts herabsinken, wenn sie sich an ihnen selbst nicht auch als Positionen erwiesen.

Das Wesen des Geistes besteht im Denken, das des Denkens im Sichunterscheiden von dem Natürlichen, in der Thätigkeit, sich demselben entgegenzusetzen. Je energischer sich das Denken dem Natürlichen entgegensetzt und je mehr es durch diese Entgegensetzung sich in sich concentrirt, um so mehr wird offenbar dadurch das Natürliche auch ein dem Denken entgegengesetztes, in sich zurückgedrängtes und nur

auf sich angewiesenes Sein. Die Isolirung und Selbständigkeit, die der Geist sich im Denken giebt, hat die Isolirung und Selbständigkeit der Natur zu ihrem Correlate. Die Emancipation des Geistes von der Natur ist zugleich unmittelbar ein ebenso vollkommnes Emancipirtwerden der Natur vom Geiste. Es muß also auch, wenn gesagt wird, das Wesen des Geistes sei sein Gegensatz gegen die Natur, das Umgekehrte gesagt werden, es sei das Wesen der Natur ihr Gegensatz gegen den Geist. Wie aus dem Begriffe des Geistes Alles entfernt werden muß, was irgendwie eine Beziehung auf das natürliche Sein hat, so muß umgekehrt aus dem Begriffe der Natur Alles entfernt werden, worin eine Beziehung auf den Geist liegt. Hiermit ist ganz nothwendig gesetzt, daß das natürliche Sein seinem Wesen nach aller Qualitäten entbehren, schlechthin qualitätslos gedacht werden müsse. Es muß seinem Wesen nach deswegen qualitätslos gedacht werden, weil die Qualitäten eine Beziehung auf die Empfindung und das Bewußtsein, also auf das Gegentheil des Natürlichen, auf dasjenige, wodurch dies sich selbst entfremdet, mit seinem eigenen Begriffe in Widerspruch gebracht wird, enthalten. Man darf daher das Natürliche seinem Wesen nach nicht so bestimmen, daß es die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks, der Härte und der Schwere an sich habe; diese Bestimmtheiten kommen dem Natürlichen nicht an und für sich d. h. in seiner vollkommnen Trennung von dem Geiste zu, sondern schließen vielmehr die Beziehung auf den Geist mit ein. Diese Bestimmtheiten kann es nur geben, wenn es eine empfindende, d. h. eine sehende, riechende, schmeckende, fühlende Subjektivität giebt. Sie sind ohne das

hinzutretende System der Sinne etwas absolut Realitätsloses. Die Behauptung, daß das Wesen des Natürlichen nur in seinem reinen Gegensatze gegen den Geist, darin, worin es sich nicht auf den Geist und die empfindende Subjektivität bezieht, bestehen könne, ist also ganz identisch mit der Behauptung, daß es in der Negation sämmtlicher Qualitäten, im Sein des Natürlichen bestehen müsse, sofern und soweit dies das Gegentheil des Qualitativen ist. Wie haben wir das Natürliche, welches aller Qualitäten beraubt ist und sich als deren reine Negation darstellt, zu bezeichnen? Wir können es nur das Quantitative oder das Ausgedehnte nennen und müssen also sagen, das Wesen des Natürlichen sei in seiner Quantität oder Ausdehnung gesetzt. In der That bleibt von einem natürlichen Gegenstande, wenn ich mir seine Eigenschaften, die er insgesammt nur im Verhältnisse zur empfindenden Subjektivität hat, hinfortdenke, nichts übrig, als dies, daß er ein Etwas ist, dem die Bestimmtheiten der Länge, der Breite und Tiefe zukommen, d. h. welches ein Ausgedehntes, ein rein Quantitatives ist. Die Ausgedehntheit, Quantitativität und Räumlichkeit macht grade so das Wesen des Natürlichen aus, wie das Denken das Wesen des Geistes. Durch das Denken ist der Geist die vollkommne Isolirtheit gegen das Natürliche, durch seine Ausdehnung das Natürliche die vollkommne Isolirtheit gegen den Geist.

Die bestimmten Prädikate, die wir vorher dem Denken beigelegt haben, müssen sich im quantitativen oder ausgedehnten Sein, so gewiß in Form dieses das Natürliche die reine Negativität gegen das Denken ist, in ihr abstraktes Gegentheil verkehren. Wir haben den Geist im Den-

ken nur als reine Concentration in sich begreifen können; den quantitativen Gegenstand können wir nur als reine Expansion begreifen. Wir verkennen das Denken, wenn wir es nicht als reine Thätigkeit und Bewegung, ja als Bewegung in der höchsten ihrer Formen, als Selbstbewegung auffassen; umgekehrt verkennen wir das Quantum, wenn wir es anders als starr, in sich bewegungslos und träge auffassen. Wenigstens hat das Quantitative, sofern es sich bewegt, diese Bewegung nicht aus und von sich, sondern von Außen, durch eine fremde Macht, erhalten. Das quantitative und ausgedehnte Sein ist ins Unendliche theilbar, die Theilbarkeit gehört zu seinem Wesen; der denkende Geist ist der absolut untheilbare und nur durch die Untheilbarkeit die freie, sich auf sich selbst beziehende Einheit. Das quantitative Sein ist das der Vermehrung und Verminderung fähige, also das veränderliche, der Geist das unveränderliche Sein.

Diesen absoluten Gegensatz von Geist und Natur hat, wie gesagt, das Cartesianische System geltend gemacht. Cartesius faßte das Wesen des Geistes als das sich von dem Natürlichen unterscheidende Denken, und dann ganz consequent das Wesen des Natürlichen als Ausdehnung und Quantität auf. So schroff Denken und Ausdehnung, Denken und mathematische Materie einander gegenüberstehen, ebenso schroff stehen Geist und Natur einander gegenüber.

Aber wenn so der Geist den reinen Gegensatz gegen das Natürliche bildet, ist dann nicht sein Wissen von diesem ganz unmöglich und undenkbar? Entgegengesetztsein des Geistes gegen das Natürliche und Wissen von demsel-

den sind zwei einander ausschließende und widersprechende Begriffe. Das Wissen vom Natürlichen postulirt eine Einheit des Geistes mit dem Natürlichen; der Geist weiß nur das, was er mit sich und womit er sich in Einheit gesetzt hat. Wie aber kann sich der Geist, wenn es zu seinem Wesen gehört, dem Natürlichen entgegengesetzt zu sein, mit demselben in Einheit setzen oder ihm auch nicht entgegengesetzt sein? Als Gegensatz gegen das Natürliche ist der Geist eine Seite einer andern gegenüber, also trotz seiner, in der Abstraktion von Allem sich bethätigenden, Allgemeinheit immer etwas Besonderes; als Wissen von dem Natürlichen beweis't er sich als die über sein Gegentheil übergreifende Allgemeinheit. Wie kann er, wenn er seinem Begriffe nach eine Besonderheit ist, zugleich gegensatzlose Allgemeinheit oder die Negation seiner Besonderheit sein? Als reiner Gegensatz gegen das Natürliche hat der Geist nur ein Wissen von sich; Gegensatz und reine Selbstgewißheit sind zwei absolut zusammengehörige Begriffe. Die Selbstgewißheit kann wohl eine allgemeine und eine in sich besonderte sein; sie kann sich in und aus sich specificiren. Aber den Boden der Selbstgewißheit kann der Geist nicht verlassen. Er muß ihn jedoch verlassen, will er das Natürliche wissen. Das Wissen des Natürlichen ist objektive Gewißheit, nicht Selbstgewißheit. Wie kann die Selbstgewißheit, die nach ihrem Begriffe die Negation der objektiven Gewißheit ist, zugleich objektive Gewißheit sein?

Die reale Möglichkeit des Wissens vom Natürlichen und der hierin gesetzten Einheit des Geistes mit demselben, läßt sich in keiner Weise aus dem Begriffe des dem Natürlichen entgegengesetzten Geistes deduciren. Für ihren

Erweis nimmt daher Cartesius seine Zuflucht zu einem Andern, zur Idee Gottes. Die Idee Gottes ist ihm das vermittelnde Princip zwischen der Selbstgewißheit des Geistes und der objektiven Gewißheit. Sie kann deswegen das vermittelnde Princip sein, weil sie nicht auch, wie der Geist oder wie die Natur, durch ihren Begriff ein Entgegengesetztes, sondern die reine Erhabenheit über alle Gegensätze, das alle Gegensätze umspannende und bewältigende Allgemeine ist. — Der Geist findet unter vielen andern Ideen die Idee Gottes in sich vor. Der Grund des Daseins dieser Idee in ihm kann er selbst nicht sein. Deswegen nicht, weil die Idee unendlich mehr Realität in sich schließt, als er besitzt und als in seinem Begriffe liegt. Die Ursache muß durchaus ebensoviel Realität enthalten, als das verursachte Etwas oder die Wirkung. Etwas, was weniger Realität als die Wirkung in sich schließt, kann nimmermehr die Ursache dieser Wirkung sein. Es kann die Ursache des Daseins der Idee Gottes in dem Geiste nur Gott selbst sein. Gott hat dem Geiste, als er ihn schuf, die Idee seiner selbst mit anerschaffen; die Idee Gottes ist dem Geiste angeboren. So gewiß der Geist die Idee Gottes in sich findet und nicht er ihre Ursache sein kann, sondern allein Gott, ebenso gewiß muß Gott existiren. — Näher noch und bestimmter ist es in Gott die göttliche Wahrhaftigkeit, die die Vermittlung zwischen der Selbstgewißheit und der objektiven Gewißheit oder des Wissens von den natürlichen Dingen bildet. „Durch die Gewißheit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werde ich gewiß, daß materielle Dinge existiren; denn die Vorstellungen von den materiellen

Dingen producire ich nicht aus mir selbst, sie entstehen im Gegentheil oft wider meinen Willen und ohne daß ich dabei mitthätig bin, in mir, ich sehe vielmehr klar ein, daß sie von den Dingen selbst herkommen; Gott würde mich daher täuschen, wenn sie anderswoher als von den Dingen in mich kämen und es existiren folglich materielle Dinge. Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre und Falsches für Wahres ergriffe. Die Gewißheit aller Erkenntniß hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab, so daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wissen kann*)."

Wie bemerkt, muß als die Aufgabe, in deren Lösung die nach dem Cartesianischen folgenden, philosophischen Systeme bis Kant begriffen gewesen sind, die angegeben werden, diesen bewußt gewordenen Gegensatz von Geist und Natur aufzuheben und in die Einheit zurückzuführen. Diese Aufgabe bildet das Identische und Uebereinstimmende, was sich durch alle Philosophien hindurchzieht. Unterschieden sind die einzelnen Systeme darin, daß sie die Lösung der Aufgabe in unterschiedener Weise versuchen. Die auf das Cartesianische zunächst folgenden Systeme sind mit Cartesius in dem Gedanken ganz einverstanden, daß nur in der Idee Gottes die Aufhebung des Gegensatzes und die Einheit seiner Seiten gesetzt sein könne. Sie unterscheiden sich aber von Cartesius sehr wesentlich darin, daß sie die Idee Gottes weit mehr in den Vordergrund treten las-

*) Cf. Feuerbach Geschichte der neueren Philosophie I. Bd. p. 263.

sen und mit viel größerer Consequenz geltend machen. — Malebranche theilt ganz die Ansicht des Cartesius, daß das Wesen des Geistes das Denken, das des Natürlichen die Ausdehnung sei. Daß mithin Geist und natürliches Sein einander nur ausschließen und den vollkommensten Gegensatz gegen einander bilden können, ist auch sein Bewußtsein. Ja er überbietet den Cartesius in der Bestimmung, daß das Wesen beider ihr Gegensatz sei. Mehr als Cartesius hebt er es hervor, daß der Geist als Gegensatz gegen das Natürliche nur ein Besonderes sein könne; einem Sein, was nur eine Seite einer andern gegenüber bildet, kann nimmermehr der Charakter der Allgemeinheit zukommen. Mehr als Cartesius führt er den Gegensatz von Geist und Natur in die menschliche Persönlichkeit hinein; er spricht es auf das Bestimmteste aus, daß zwischen Geist und Leib dasselbe ausschließende Verhältniß bestehe, was zwischen Geist und Natur überhaupt Statt findet. Aber je mehr er so den Gegensatz beider Seiten schärft, um so unmöglicher wird eine von ihnen selbst ausgehende, durch ihre eigene Thätigkeit zu vollbringende Einheit. Malebranche accentuirt es daher ganz consequent, daß der Geist die Vorstellungen von den natürlichen Dingen weder aus sich, noch auch von den Dingen selbst her haben könne. Aus seinem Wesen kann er sie nicht haben, weil sein Wesen das grade Gegentheil von ihnen bildet; sein Wesen müßte, damit aus ihm das Gegentheil hervorgehen kann, zugleich sein eigenes Gegentheil sein. Auch von den natürlichen Dingen kann er sie nicht haben. Die Vorstellungen des Geistes von den Dingen und die Dinge selbst sind etwas gänzlich Verschiedenes. Die Vorstellungen sind ein Geistiges,

die Dinge ein Materielles und Natürliches. Die Objekte, worauf der Geist sich bezieht, werden von Malebranche Ideen genannt. Die Vorstellungen können ebenso wenig von den materiellen Dingen ausgehen, wie vom Geiste das Natürliche ausgehen kann. Das Entgegengesetzte kann nur sich und seine Bestimmungen, aber keineswegs sein eigenes Gegentheil produciren. Thatsache ist es, daß der Geist Ideen d. h. Vorstellungen von den materiellen Dingen in sich trägt. Offenbar vermag den Grund dieser Thatsache nur dasjenige Wesen zu bilden, dessen Begriff nicht darin besteht, etwas Entgegengesetztes, sondern vielmehr das Hinaus, wie über alle übrigen Gegensätze, so insbesondere über den Hauptgegensatz von Geist und von Natur zu sein. Gott kann allein dieser Grund sein, der die beiden entgegengesetzten Seiten, den Geist wie die Natur geschaffen hat. Der Gottesgeist umfaßt die Ideen aller Dinge; es müssen, sofern er der Schöpfer der Dinge ist, in ihm schon vor dem Dasein der Dinge die Ideen derselben gewesen sein. Wenn der einzelne und besondere Geist Ideen hat, er kann sie also nur aus Gott, diesem Inbegriff sämmtlicher Ideen, erhalten haben. Durch seine Geistigkeit steht der besondere Geist mit Gott in einem wesentlichen Verhältnisse. Zum Gottesgeiste kann sich mithin der einzelne Geist erheben. Reicht zu dieser Erhebung die Geistigkeit wegen der Besonderheit ihres Charakters noch nicht aus, so kann für sie als weiterer Grund die dem einzelnen Geiste von Gott anerschaffene Idee Gottes angeführt werden, durch die der einzelne Geist die Fähigkeit besitzt, seine Schranken zu entschränken, seine Besonderheit zur Allgemeinheit zu erweitern. Nach Malebranche denkt und schaut also der Geist

die Dinge, so oft er sie denkt und schaut, nur in Gott. Auch wenn wir hierüber kein Bewußtsein haben, dennoch weilen wir, wenn wir uns auf die Dinge beziehen, in der Gottheit. Nur sie ist das vermittelnde Princip zwischen Geist und Natur; allein sie vermittelt auch die Beziehung des Geistes auf die Leiblichkeit. Wegen des gänzlich verschiedenen Charakters kann der Geist nicht auf die Leiblichkeit, diese nicht auf den Geist einwirken. Jede Einwirkung ist wesentlich ein Sicheinigen des Einwirkenden mit dem, worauf eingewirkt wird. Es mag der einzelne Geist die Meinung haben, daß sein Wille seinen Körper in Bewegung setze; in Wahrheit geht diese Bewegung von Gott aus. Der menschliche Wille ist nur die gelegenheitliche Ursache der göttlichen, jede körperliche Bewegung hervorrufenden Causalität.

Es erhellt, daß Cartesius und Malebranche es zu einer Einheit der entgegengesetzten Seiten, d. h. zu einer Einheit, worin die entgegengesetzten Seiten in ihrer Entgegensetzung aufgehoben und untergegangen sind, nicht bringen. Sie bringen es dahin, daß sich durch die Vermittlung Gottes die eine entgegengesetzte Seite auf die andere beziehen kann; nicht aber wird von ihnen erreicht, daß die eine entgegengesetzte auch aufhört, der andern entgegengesetzt zu sein. Es wird von ihnen nur eine solche Einheit gewonnen, außerhalb welcher und mit der zugleich der Gegensatz noch sein Recht und seine Geltung behält; die Einheit, die sie aufstellen, ist eine den entgegengesetzten Seiten äußerliche, sie ganz und gar nicht gefährdende, keine aus ihrer Beziehung auf sich, ihrer Sich-

selbstgleichheit herausreißende. Eine wirkliche und wahrhaftige Einheit entgegengesetzter Seiten ist erst da, wo die Einheit als die die Entgegensetzung bewältigende und gegen sie negative Macht auftritt.

Dem Spinoza gebührt in der Geschichte der Philosophie das Verdienst, die entgegengesetzten Seiten, Geist und Natur, Denken und Ausdehnung, in ihre ursprüngliche, über sie hinübergreifende und sie negirende Einheit zurückgeführt zu haben. Er weis't nach, wie es im Begriffe der entgegengesetzten Seiten als entgegengesetzter liege, daß sie auf keine absolute Bedeutung Anspruch machen können, und wie den Namen des Absoluten nur diejenige Einheit verdiene, die keine Gegensätze mehr neben und außer sich, sondern alle in sich neutralisirt und indifferentiirt habe. Wenn bei Cartesius und Malebranche die Gottheit und die entgegengesetzten Seiten des Denkens und der Ausdehnung (Geist und Natur) außer und neben einander bestehen, bringt dagegen Spinoza beide so zusammen, daß er Denken und Ausdehnung zu sich unterschiedslos durchdringenden Attributen in der göttlichen Einheit herabsetzt. Die allgewaltige Methode, durch die ihm das Zurückführen der Gegensätze in ihre ursprüngliche, absolute Einheit gelingt, spricht der berühmt gewordene Satz aus: **omnis determinatio est negatio.**

Das Bestimmte und Entgegengesetzte ist Negation. Alles kommt, um diese Behauptung zu verstehen, darauf an, in ganzer Schärfe den Begriff des Bestimmten zu erfassen. Was ist das Bestimmte? Nichts Anderes als das in der Schranke gesetzte, das eingeschränkte Allgemeine.

Als solches ist es ebenso sehr das Allgemeine nicht, als es dasselbe ist; es ist Sein und Nichtsein des Allgemeinen zugleich. Das Allgemeine bildet das Wesen des Bestimmten; die Existenz des Bestimmten vermag dies ihr Wesen nicht vollständig in sich zur Realität zu bringen. Jedes Bestimmte ist also in sich der Widerspruch zwischen seinem Wesen und seiner Existenz. Die Existenz ist darin, daß sie das Wesen nicht ausfüllt, unwahre und sich aufhebende Existenz. — Zur Veranschaulichung der Dialektik des Bestimmten diene folgendes Beispiel. Wir gehen aus von dem Begriffe des Körpers oder eines bestimmten ausgedehnten Gegenstandes. Ein bestimmter ausgedehnter Gegenstand ist Ausdehnung, aber nicht sie überhaupt, sondern sie nur in eingeschränkter Form und Weise. Die Ausdehnung geht in ihm nicht auf; allein in der unendlichen Vielheit ausgedehnter Gegenstände stellt sie sich dar. Er ist also nur so die Ausdehnung, daß er sie ebensosehr auch nicht ist. Er ist die unmittelbare Einheit des Seins und Nichtseins der Ausdehnung. Die Ausdehnung überhaupt hat dem einzelnen ausgedehnten Gegenstande gegenüber die Bedeutung, sein Allgemeines zu sein oder sein Wesen; sie ist nämlich die seine Einzelheit durchziehende Gattung. Der einzelne Gegenstand ist dies sein Allgemeines, sein Wesen, aber nicht sein Allgemeines als Allgemeines, nicht sein Wesen überhaupt, sondern das Allgemeine, wie es als ein eingeschränktes, und daher wesentlich zugleich als der Verlust seiner selbst gesetzt ist. Der einzelne ausgedehnte Gegenstand ist die Ausdehnung, wie sie nicht als Ausdehnung überhaupt, das Allgemeine, wie es nicht als Allgemeines, das Wesen wie es nicht als solches Existenz hat.

Er ist also in sich der Widerspruch der Allgemeinheit und Bestimmtheit, des Wesens und der Existenz. Das eigentlich Positive und Wahre am bestimmten ausgedehnten Gegenstande ist die Ausdehnung überhaupt, das Allgemeine, das Wesen; das ihm anhaftende Unwahre und rein Negative ist seine Bestimmtheit, die Seite seiner Existenz. Die Bestimmtheit und Existenz scheidet ihn von seinem Wesen, sie ist das Nichtsein und die Privation des Wesens. Alle und jede Bestimmtheit ist also reines Nichtsein, **omnis determinatio negatio**; das eigentlich Positive und Essentielle ist das Allgemeine. Man darf den einzelnen ausgedehnten Gegenstand nicht der Ausdehnung überhaupt gegenüber stellen; er ist ihr gegenüber nichts Selbständiges und Fürsichseiendes. Er ist ja nur die Ausdehnung überhaupt in der Form und Weise, daß er dieselbe zugleich nicht ist. Er hat seinen ganzen Gehalt und sein Bestehen nur in der Ausdehnung; dieser gegenübergestellt würde er nothwendig aufhören, ein ausgedehnter zu sein; er würde zum reinen Nichts herabsinken. Allgemein müssen wir also sagen: Alles Bestimmte ist als bestimmtes ein Unreelles, Nichtseiendes, Unwahres; Realität, Sein und Wahrheit kommt ihm nur zu, sofern es in sich zugleich die Negation seiner Bestimmtheit, d. h. Allgemeines ist.

Die Dialektik, die wir hier an einem bestimmten Gegenstande nachgewiesen haben, ist die Dialektik des Bestimmten überhaupt. Die Nothwendigkeit, die darin liegt, von dem einzelnen ausgedehnten Gegenstande, als einem Unwahren, zur Ausdehnung überhaupt, als zu dem allein Wahren fortzugehen, dieselbe führt uns auch über die Aus-

dehnung überhaupt hinaus. Auch die Ausdehnung überhaupt ist noch mit einem bestimmten Charakter gesetzt; sie kann deswegen die absolute Allgemeinheit nicht sein, weil sie ein Anderes sich zur Seite hat. Das Reich der Bestimmtheit reicht soweit, als noch einer Existenz eine andere gegenübersteht und gegenüber gedacht werden kann. Dies Andere, was der Ausdehnung gegenüber seine, hierdurch gleichfalls bestimmte, Existenz hat, ist das Denken. Ausdehnung und Denken stehen einander wie Natur und Geist gegenüber; die Ausdehnung ist das Wesen des Natürlichen, das Denken das Wesen des Geistes. Wie die Ausdehnung die Bedeutung des Allgemeinen und des Wesens für die einzelnen ausgedehnten Gegenstände hat, ebenso ist das Denken das Allgemeine und das Wesen der einzelnen denkenden Subjekte. Das einzelne denkende Subjekt ist das Denken, zugleich aber auch das Nichtsein desselben; das Denken überhaupt geht in dem einzelnen denkenden Subjekte nicht auf. Gleichfalls ist daher das einzelne denkende Subjekt in sich der Widerspruch des Wesens und der Existenz. Sein Wesen ist das Denken überhaupt, seine Existenz die Einschränkung und Bestimmtheit des Denkens. Auch ihm kommt nur insoweit Positivität und Wahrhaftigkeit zu, als es das Denken überhaupt oder sein Wesen ist; soweit es hingegen ein Einzelnes und Bestimmtes ist, ist es ein Unreelles, ein bloßes Nichtsein. Grade so ist das Denken das eigentlich Positive im einzelnen denkenden Subjekte, wie das Positive im einzelnen Lichtstrahl das Licht ist. Trotz dieser seiner Allgemeinheit ist dennoch auch das Denken überhaupt, sofern es der Ausdehnung gegenübersteht, nur eine Bestimmtheit; als Bestimmtheit ist auch

es ein Sein, welches an ihm selbst Nichtsein ist, auch es in sich der Widerspruch von Wesen und Existenz. Das Allgemeine, dessen Bestimmtheiten Denken und Ausdehnung sind, ist offenbar das Sein überhaupt. Das Denken ist, als die Ausdehnung von sich ausschließend, ein bestimmtes Sein; ebenso ist die Ausdehnung ein bestimmtes Sein, weil sie das Denken von sich ausschließt. Wir haben also ein zwiefaches bestimmte Sein. Das eine verhält sich gegen das andere ausschließend, nicht inwiefern es Sein ist, sondern inwiefern es ein Bestimmtes ist. Sein ist jedes, das Sein ihre Gemeinsamkeit, die sie beide identisch durchziehende Gattung. So gewiß die Gattung das Wesen des Einzelnen ist, ebenso gewiß ist das Sein überhaupt das Wesen des bestimmten Seins. Das bestimmte Sein ist das Sein überhaupt, so jedoch, daß es ebenso sein Nichtsein ist. Das bestimmte Sein ist die unmittelbare Einheit des Seins und Nichtseins. Das bestimmte Sein ist das Sein, welches nicht als Sein (überhaupt) existirt, also in sich der Widerspruch seiner Existenz mit seinem Wesen ist. So gewiß das bestimmte Sein durch seine Bestimmtheit Nichtsein ist, so gewiß ist das eigentliche Positive und Reelle in ihm allein das Sein.

Ein noch Allgemeineres als das Sein überhaupt kann nicht gedacht werden. In seinem Begriffe liegt es, kein Anderes sich zur Seite zu haben. Da es keine über es hinausragende Allgemeinheit mehr giebt, ist es kein Sein, welches zugleich noch Nichtsein ist, sondern es kann nur reines Sein sein. Sein Begriff ist die reine, jede Negation von sich ausschließende Positivität. Im Begriffe

seiner absoluten Allgemeinheit liegt es, daß der Widerspruch von Wesen und Existenz in ihm aufgehört habe. Seine Existenz ist das Wesen selbst; Wesen und Existenz decken in ihm einander, sind schlechthin gegen einander ausgeglichen.

Dies Sein überhaupt, die Substanz, ist nun nach Spinoza die Gottheit. Aus der Art und Weise, wie wir zu ihr gelangt sind, erhellt, daß eigentlich nur sie Existenz hat, es außer ihr kein anderes Existirende giebt. Sie ist das in allen bestimmten Existenzen positiv und wahrhaft Existirende; nur soweit die bestimmten Existenzen sie darstellen, sind sie ein Wesenhaftes; soweit sie bestimmte und von ihr verschiedene sind, sind nur Negationen, reines Nichtsein. So widersprechend und unsinnig die Behauptung ist, daß das Nichtsein Sein sei, ebenso unsinnig ist die Behauptung, daß außer der Gottheit, die das Sein überhaupt ist, bestimmte Existenzen, die als bestimmte reines Nichtsein sind, existiren.

Wenn wohl auch Cartesius und Malebranche die Gottheit als die Erhabenheit und das Hinaus über den höchsten, alle anderen unter sich befassenden, Gegensatz von Geist und Natur, Denken und Ausdehnung faßten, so behielt immer doch bei ihnen dieser Gegensatz außerhalb der Gottheit sein festes Bestehen. Die Einheit der Gegensätze und die Gegensätze selbst sind bei ihnen ein freundliches und verträgliches Nebeneinander. Anders bei Spinoza. Nach ihm ist die Gottheit die Negation der Gegensätze, aber keine ruhige und jenseits der Gegensätze liegende, sondern eine thätige, in die Mitte der Gegensätze selbst hineintretende, sie auf ihrem eigenen Gebiete bewältigende Macht.

Und das Gericht, was die Gottheit an ihnen vollzieht, ist nur das Recht, was sie aus ihrem eigenen Begriffe und Sein heraus gut heißen und affirmiren müssen. Nicht die Gottheit allein, sondern auch ihr, ihrem eigenen Begriffe einwohnende, Widerspruch begräbt sie. Das eigentliche und wahrhaftige Wesen des Denkens und der Ausdehnung ist ihre Einheit oder das Sein überhaupt. In ihrem Sich-aufheben stellen sie die reine Erhebung in ihr, über ihre entgegengesetzte Bestimmtheit hinübergreifende, allgemeine Wesen dar. Ihr wahrhaftiges Sein ist ihr Sein in der Gottheit. Spinoza faßt Denken und Ausdehnung als die beiden wesentlichen Attribute der Gottheit auf. Aber sie sind nicht in dem Sinne Attribute, daß sie zwei wesentlich unterschiedene Seiten in der Gottheit ausdrücken; in der Gottheit sind sie schlechthin ununterschiedene und nur Einheit. Allein für unsere Vorstellung, für den betrachtenden Verstand fallen sie auseinander; ihr Wesen und Ansichsein ist nur ihre Einheit.

Der Gegensatz des Denkens und der Ausdehnung ist also nun aufgehoben und verschwunden. Aber er ist nicht so aufgehoben, daß beide sich mit einander ausgesöhnt hätten, sondern so, daß sie beide selbst mit ihrem Gegensatze zugleich vernichtet sind. Nicht bloß ihr Gegensatz, sondern auch sie selbst, sofern sie noch irgend welche Selbständigkeit beanspruchen wollen, sind zu einem unberechtigten und wesenlosen Dasein herabgesunken. Ihr wahres Sein ist nicht ihr bestimmtes, in der Bestimmtheit sich auf sich beziehende Sein, sondern ihr schlechthiniges Aufgehobensein, soweit sie bestimmte sind.

Der philosophirende, denkende Geist hat sich bei die-

ser Aufhebung des Gegensatzes nicht beruhigt. Er hat Recht gethan, dagegen zu protestiren. Eine abstrakte Aufhebung und Vernichtung ist nie eine wahre Auflösung des Gegensatzes. Durch eine bloße Vernichtung wird weder er, noch überhaupt irgend Etwas in der That und Wahrheit fortgeschafft; reine Vernichtung ist ein sich selbst widersprechender und aufhebender Begriff. Daß der Gegensatz wirklich nicht untergegangen ist, oder noch richtiger, daß die Substrate seines Seins geblieben sind, liegt bei näherer Betrachtung selbst in dem eigenen Begriffe der ihn aufhebenden Macht, im Begriffe der Gottheit. Sie ist nach ihrem Begriffe das Sein, welches die reine Ununterschiedenheit und Gegensatzlosigkeit in sich selbst darstellt. Aber ist hiermit nicht aufs Klarste der eigene Gegensatz der Gottheit ausgesprochen? So gewiß ist die Gottheit im Gegensatze begriffen, als die Ununterschiedenheit nur der Unterschiedenheit, die Gegensatzlosigkeit nur dem Gegensatze gegenüber existiren und gedacht werden kann. Etwas, was die reine Negation eines Andern ist, postulirt für sich selbst das Dasein dieses Andern, setzt dies Dasein voraus. Die Ununterschiedenheit postulirt für sich selbst die Unterschiedenheit, die Gegensatzlosigkeit für sich den Gegensatz. Die Spinozistische Gottheit vermag also so wenig die abstrakte Vernichtung des unterschiedenen und entgegengesetzten Daseins zu sein, daß sie vielmehr für ihr eigenes Bestehen dasselbe voraussetzt. Das denkende und ausgedehnte, geistige und natürliche Sein muß, selbst vermöge des eigenes Begriffs der Gottheit, der Gottheit gegenüber ein selbständiges und eigenes Dasein erhalten. Wir haben somit das geistige und natürliche Sein wieder erhalten und ihr erster Gegensatz scheint, nachdem

die siegende Allgewalt des: **omnis determinatio est negatio**, gebrochen ist, zurückgekehrt zu sein.

Der philosophirende Geist versucht nun eine andere Weise der Lösung des Problems. Der Gegensatz zweier Seiten ist auch dann verschwunden, wenn die eine Seite gänzlich aufhört, zu existiren. Hierdurch wird dann natürlich die andere zur Totalität erhoben. Es treten nach Spinoza philosophische Systeme hervor, von denen die einen es sich angelegen sein lassen, den Geist, die andern, das natürliche Sein als allumfassende Allgemeinheit, als das Sein überhaupt darzustellen. Jene behaupten, das natürliche Sein sei nur eine Bestimmtheit und ein Moment des Geistes, diese, der Geist und das Denken nur eine Bestimmtheit des natürlichen Seins. Nach jenen existirt nur das Ideale, nach diesen nur das Reale. Unter bestimmte Namen gebracht, sind die einen die subjektiv idealistischen, die andern die materialistischen Systeme. Ehe jeder Standpunkt in seiner ganzen Abstraktheit auftritt, gehen ihm solche Standpunkte voran, die ihn vorbereiten und in ihn den Uebergang bilden. Der Act, durch den sich jeder sein Dasein giebt, ist der Act der rücksichtslosesten Consequenz.

Dem Materialismus geht, um mit ihm zu beginnen, der durch Locke begründete oder wenigstens durch ihn zu einem vollständigen Systeme gestaltete Empirismus voran. Cartesius hatte den Geist als das reine, alles Fremdartige aus sich herauswerfende und davon abstrahirende Sichselbstdenken bestimmt. Die Selbstgewißheit des Geistes im Elemente des Denkens sollte die Quelle sein, aus der durch freies Sichselbstbestimmen der Geist seinen Inhalt zu entnehmen habe. Damit dem Geiste der Inhalt so gewiß sei,

als er selbst sich gewiß ist, muß der Inhalt ein Produkt der Selbstgewißheit, die aus ihr und durch sie gesetzte Bestimmtheit sein. Cartesius bestimmte, nur das sei wahrer Inhalt des Geistes, was er klar und deutlich einsehe, d. h. was aus seiner innern Selbstgewißheit hervorgegangen ist. Cartesius hat wohl vermocht, die denkende Freiheit zum Principe zu erheben; aber daraus wirklich allen Inhalt abzuleiten, ist ihm unmöglich gewesen. Hätte er wirklich aus der Selbstgewißheit des Denkens allen Inhalt abgeleitet, so würde er grade hierdurch seinen Dualismus selbst aufgehoben und überwunden haben. Es wäre dann nur der Anfang der Philosophie das abstrakte, reine und noch im Gegensatze begriffene Denken gewesen; je mehr sich das Denken aus sich selbst heraus eine konkrete Erfüllung gegeben hätte, um so mehr würde es sich dem, wovon es sich anfangs losgetrennt und wogegen es sich in sich zurückgezogen hatte, selbst wieder entgegenbewegt, um so mehr seinen eigenen Gegensatz negirt und durchbrochen haben. Statt aus dem Denken allen Inhalt abzuleiten, läßt Cartesius dem Geiste seinen Inhalt, die Ideen, von der Gottheit gegeben sein. Dem Geiste sind die Ideen angeboren; seine Thätigkeit hat nur darin zu bestehen, das, was er als ein ihm Angeborenes in sich vorfindet, aufzunehmen und in sein Bewußtsein zu erheben. Angeboren sind dem Geiste alle Ideen, nicht bloß, wie wir bereits sahen, die Idee Gottes, sondern auch die übrigen, unter derselben stehenden und einen geringeren Umfang von Realität umfassenden. Gegen diese Behauptung nun, daß dem Geiste die Ideen angeboren seien und ihm also nur aus seiner eigenen Innerlichkeit heraus zufließen können, tritt Locke in Opposition.

Alle Ideen und aller Inhalt, behauptet er, kommen dem Geiste nur von Außen. Der Geist an und für sich sei leer, gleichsam ein unbeschriebenes Blatt; allein die in ihren einzelnen Gestalten durch das Medium der Sinne dem Geiste zuströmende Außenwelt vermöge ihn zu erfüllen, das Blatt zu beschreiben. Der Geist gleicht einem Gefäße, in das von Außen eine flüssige Materie gegossen wird; wie sich das Gefäß der einströmenden Materie nicht erwehren kann, ebenso vermag der Geist sich nicht der ihm durch die Außenwelt kommenden Eindrücke und der mittelst dieser sich bildenden Ideen zu erwehren. Wenn Locke nicht bloß eine äußere Erfahrung, (Sensation) sondern auch eine innere, (Reflexion) kennt, so ist doch diese letztere nicht so gefaßt, daß durch sie die Behauptung, dem Geiste komme sein Inhalt von Außen, aufgehoben würde. So gewiß das Thätige und Spontane das Höhere gegen das Leidende und Passive ist, ebenso gewiß muß behauptet werden, daß bei Locke in Wahrheit das natürliche Sein das Höhere gegen den Geist sei. Das natürliche Sein ist das gebende Princip; es giebt sich zunächst an die Sinne des Menschen dahin und führt sich durch sie hindurch dann weiter dem Verstande zu. Nur das in sich Inhaltsvolle und Positive hat Selbständigkeit und wahres Bestehen; der Geist kann vermöge seiner Leerheit nur ein unselbständiges, accidentelles und gebrochenes Dasein bedeuten. Wie nahe schon Locke dem Materialismus stand, geht besonders aus seiner Verwerfung des Gegensatzes von materiellen und immateriellen Wesen hervor. Man soll nicht materielle und immaterielle, sondern denkfähige und denkunfähige Substanzen einander gegenübersetzen. „Es könnte nämlich sehr gut sein, daß

auch die sogenannten immateriellen Wesen d. h. die Geister materiell wären, da es durchaus nicht unmöglich ist, daß Gott einem materiellen Wesen Denkfähigkeit schenkte*)." Es ist also wirklich kein zu großer Schritt, den der Materialismus thut, wenn er den von der Materie und dem natürlichen Sein unterschiedenen Geist für eine reine Chimäre erklärt und die Materie oder die Natur zur Totalität erhebt. Nur der Materie oder der Natur kommt nach dem Materialismus (derselbe hat sich im **Système de la Nature** seine vollendete Gestalt gegeben) wahre, ja ausschließliche Existenz zu. Die Natur ist aber kein ruhiges und unthätiges, sondern ein sich in sich bewegendes und thätiges Sein. „Wir bemerken bei genauerer Betrachtung zwei verschiedene Arten von Bewegungen; die eine besteht darin, daß sich die ganze Masse eines Körpers zugleich aus einem Ort in den andern begiebt, diese ist unseren Sinnen unmittelbar wahrnehmbar; die andere geht innerhalb des Körpers selbst vor und besteht in einer Veränderung des Verhältnisses seiner Molekülen zu einander; diese Veränderung nehmen wir nicht unmittelbar wahr, sondern wir erkennen sie erst nach einiger Zeit aus ihren Wirkungen. Bewegungen dieser letzteren Art treten uns im Gährungsproceß entgegen, im allmähligen Zunehmen einer Pflanze oder eines Thieres, endlich in denjenigen unmerklichen Bewegungen in unserem Gehirn, die wir mit dem Namen der intellektuellen Thätigkeiten, Denken, Wollen u. s. w. bezeichnen. In der That haben, die ihre Seele von ihrem Leibe

*) cf. Erdmann Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1. Abtheilung p. 54.

unterschieden, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Denken ist nur eine Modifikation unseres Gehirns, ebenso wie Wollen eine andere Modifikation desselben ist*)."

Der Gegensatz von Geist und Natur ist im Materialismus aufgehoben. Von einer Versöhnung der entgegengesetzten Seiten kann aber natürlich hier noch weniger als auf dem Standpunkte Spinozas gesprochen werden. Zur Versöhnung gehört, daß beide Seiten berechtigt und anerkannt sind; hier ist der Geist in der Natur untergegangen. Es kann daher auch diese Weise der Auflösung des Gegensatzes den denkenden Geist unmöglich auf lange befriedigen. Der Materialismus ist zu widerlegen durch die Thathandlung des Geistes, durch die er von dem Materiellen abstrahirt. Es ist ein positives Faktum, daß der Geist von dem Materiellen, und nicht bloß von bestimmtem Materiellen, sondern von der Totalität desselben abstrahirt. Dies Faktum wäre unmöglich und undenkbar, wenn der Geist nur Materie wäre. Es ist nämlich unmöglich, daß Etwas von seinem Wesen und seiner Substanz abstrahire. Materie sein und es vermögen, von der Materie zu abstrahiren heißt nichts Anderes, als Materie sein und dieselbe zugleich nicht sein.

Wir richten unseren Blick auf den Gegner des Materialismus, den subjektiven Idealismus, dessen Begründer der Irländer Berkeley ist. Behauptet der Materialismus, es existire nur natürliches Sein, so umgekehrt der subjektive Idealismus, es gebe nur geistiges, nur subjektives Sein. Alles Sein, was wir Ding nennen, sagt der letz-

*) cf. Erdmann, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 1. Abtheilung, p. 289 u. 90.

tere, ist sein Wahrgenommenwerden. Das Ding ist nur sein Wahrgenommenwerden heißt, es ist nichts Objektives, sondern etwas rein Subjektives. Die Wahrnehmung ist ja wesentlich etwas Subjektives. Das mannigfaltige Gegenständliche, um das wir wissen, sind allein unsere Empfindungen. Im Sehen sehe ich in Wahrheit nicht einen äußeren Gegenstand mit diesen oder jenen, ihm an und für sich zukommenden, Farben, sondern ich sehe nur eine Bestimmtheit, eine Affection meines Gesichtssinnes. Im Fühlen fühle ich in Wahrheit nicht einen außer mir bestehenden Körper, sondern gleichfalls nur eine Bestimmtheit und Affection meiner selbst. Farbe und Härte sind nichts Objektives, sondern ein rein Subjektives. Ohne Sehen giebt es keine Farbe, ohne Fühlen keine Härte; also erst durch das Subjekt ist die Farbe Farbe, die Härte Härte. Es fehlt mir, da ich nur um meine Empfindungen wissen kann, aller Grund, noch von einem andern Sein, als dem Sein der Empfindungen und der inneren Wahrnehmungen zu sprechen. Es giebt also kein anderes Sein, als nur das Sein der Empfindungen und der Wahrnehmungen.

Der subjektive Idealismus hebt das natürliche Sein auf. Damit daß dies verschwunden ist, scheint auch der Gegensatz des Geistes gegen dasselbe verschwunden zu sein. Der Geist ist ja wesentlich nun als Totalität gesetzt. Totalität und Gegensatz scheinen einander zu widersprechen. Gegensatz ist nur da, wo das Gegentheil der Totalität, nämlich Einseitigkeit vorhanden ist. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß in Wahrheit der Gegensatz nicht verschwunden ist. Er ist im Grunde nur aus einer Form in eine andere übergegangen. Aus der Form, in der er

am Geiste haftete, ist er in die Mitte des Geistes selbst eingedrungen, aus einem äußerlichen ein rein innerlicher geworden. Wie nämlich ist der Geist auf diesem Standpunkte beschaffen? Wir finden ihn als ein Ich, welches eine unendliche Vielheit sinnlicher Gedanken in sich trägt. Das Ich ist hier in sich selbst durchaus nicht anders als auf dem Standpunkte des Empirismus, das idealistische Ich hat denselben Inhalt wie das empirische. Nur darin unterscheidet es sich von dem empirischen, daß es den identischen Inhalt nicht wie dieses von den äußeren, den sinnlichen Dingen ableitet, für ihn nicht das einwirkende Dasein dieser voraussetzt, die Dinge nicht als eine außerhalb des Geistes bestehende Realität betrachtet. Aber wenn dem Ich seine sinnlichen Vorstellungen nicht von der Außenwelt kommen, woher denn, fragt sich, kommen sie ihm? Können sie dem Ich aus ihm selber herkommen, so daß es sie durch seine Freiheit und Selbstthätigkeit erzeugt? Der Idealismus steht an, dies zu bejahen, und er thut recht daran. Unmöglich kann das Ich aus seinem eigenen Wesen Gedanken und Vorstellungen hervorbringen, zu denen es sich wie zu einem Andern und Fremden verhält. Das Verhältniß des Geistes zu der Vorstellung eines bestimmten Baumes und das zu der Vorstellung eines bestimmten sittlichen Zweckes ist ein himmelweit verschiedenes. In der Vorstellung des sittlichen Zweckes bezieht sich der Geist wie auf sich selbst; seine Gleichheit mit sich selbst, seine Harmonie wird durch sie nicht gestört, seine Freiheit erfährt keine Schranke, kein Hemmniß. In der Vorstellung eines bestimmten Baumes ist dagegen des Geistes harmonischer Einklang wie durch einen Mißton unterbrochen, der Geist findet seine schran-

kenlose Continuität beschränkt, sein Friede ist in Kampf und Streit verkehrt. Der bestimmte sittliche Zweck zeigt dem Geiste seine Selbstthätigkeit, die Vorstellung des Baumes läßt ihn seiner Gebundenheit und Passivität inne werden. Unmöglich kann der Geist das aus sich erzeugen, worin er sich nicht auf sich bezieht, wodurch ihm seine Gleichheit mit sich verloren geht. Gleiches erzeugt nur das Gleiche aus seinem Wesen heraus, nie sein Gegentheil, das Ungleiche. Aber woher kommen denn nun dem Ich die sinnlichen Vorstellungen? Irgend woher müssen sie kommen. Der subjektive Idealismus behauptet von Gott. Gott bringt sie in uns hervor; er kann dies so gewiß, als gewiß der Geist mit dem Geiste zu verkehren vermag. Allein auch jetzt ist die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern nur noch gesteigert. Widerstreiten die sinnlichen Vorstellungen schon dem Begriffe des endlichen Geistes, um wie viel mehr müssen sie dem Begriffe Gottes, dem absoluten Geiste widerstreiten! Was der endliche Geist nicht produciren kann, weil sein Wesen zu erhaben ist, um es zu produciren, wie sollte das der absolute Geist vermögen, dessen Wesen unendlich erhabener als das des endlichen Geistes ist! Die letzte Schwierigkeit, die der subjektive Idealismus unbeseitigt läßt, ist also die, wie der göttliche Geist, dessen Wesen noch mehr als das des endlichen Geistes von den sinnlichen Vorstellungen verschieden ist, zu den sinnlichen Vorstellungen komme.

Aus der eigenen Dialektik des subjektiven Idealismus wie Materialismus erhellt, daß der durch sie gemachte Versuch, den Gegensatz von Geist und Natur aufzuheben, ebenso einseitig und unbefriedigend ist, als der, dem wir auf dem

Standpunkte Spinozas begegneten. Der subjektive Idealismus vermag nicht, das natürliche Sein, der Materialismus nicht, den Geist hinwegzuräumen, keiner, sich die Bedeutung der in sich harmonischen Totalität zu geben. Indem es die Consequenz jedes dieser Standpunkte ist, den ihm entgegengesetzten neben sich anzuerkennen, scheinen wir damit auf unsern Ausgangspunkt, den Standpunkt des Cartesius zurückgeworfen zu sein, so daß nun Geist und Natur, Denken und Sein wieder in ihrer ganzen Selbständigkeit einander ausschließend gegenüberstehen. Eine nur ausschließende Selbständigkeit jeder Seite gegen die andere kann indessen nicht das Resultat der Dialektik sein. Soviel offenbar hat jede dieser Richtungen in ihrem Streben, sich zur Totalität zu machen, gezeigt, daß sie durch ihre Thätigkeit ihr Gegentheil zu treffen, auf ihren Gegensatz einzuwirken vermöge. Als Consequenz der entgegengesetzten Richtungen des Idealismus und Materialismus müssen wir daher einen solchen Standpunkt bezeichnen, auf dem Geist und Natur wohl in Selbständigkeit einander gegenübertreten, aber von dem Punkte ihrer Selbständigkeit aus auf einander einzuwirken und sich gegen einander thätig zu erweisen im Stande sind. In der Einheit, die beide Seiten mit einander eingehen, müssen sie beide sich thätig erweisen. Ueberwiegt im Setzen ihrer Einheit die Selbstthätigkeit einer Seite und wird die andere dadurch in ein um so größeres Leiden versetzt, so muß die Möglichkeit einer zweiten Einheit gegeben sein, in der umgekehrt die Selbstthätigkeit der andern Seite überwiegt und dadurch die erste ein um so größeres Leiden erfährt. Die Selbständigkeit beider Seiten wird aber für jede Einheit die Grundlage bilden müssen, durch die

Einheit nicht gefährdet, nicht aufgehoben werden können. Erscheint damit die Selbständigkeit mehr als das Substantielle und die Einheit als das Accidentelle, so wird allerdings der Dualismus von Geist und Natur den Grundton dieses Standpunktes bilden müssen und die Einheit mehr nur die Bedeutung eines mittönenden Faktors erhalten können. Man wird in gewissem Sinne den neuen Standpunkt einen zu einem neuen und verjüngten Leben gekommenen Cartesianismus heißen können.

Der Standpunkt, den wir hiermit ganz allgemein angedeutet haben, ist der, den die Kantische Philosophie einnimmt. Wir treten in den Mittelpunkt des Kantischen Systems hinein und werden vollkommen die Wahrheit des Gesagten bestätigt finden, wenn wir im Sinne Kants eine genaue Analyse des Begriffs der Erfahrung geben. Die Erfahrung drückt eine Beziehung des Geistes auf die Welt der außer ihm seienden Dinge aus; ihre Analyse wird uns das Verhältniß, was zwischen dem Geist und den äußeren Dingen oder der der Natur besteht, kennen lehren. Locke hatte behauptet, Erfahrung sei das Wahrnehmen der sinnlichen Dinge, ein Wahrnehmen, worin der Geist sich ganz passiv verhalte, alle Thätigkeit auf die Seite der sich an den Geist dahingebenden Dinge falle. Der Geist sei das weiße Blatt, was widerstands- und überhaupt thätigkeitslos von Außen, durch die äußeren Dinge beschrieben werde. Gegen diese Ansicht von der Erfahrung tritt Kant in Opposition. Würde sie die rechte und wahre sein, so müßten die Dinge grade so im Geiste gesetzt sein, wie sie außerhalb des Geistes, in ihrer reinen Beziehung auf sich sind. Verhält sich der Geist

im Wahrnehmen thätigkeitslos, so fehlt ja jede Macht, durch die die in den Geist eindringenden Dinge eine andere Gestalt annehmen und irgend eine Veränderung erfahren könnten. Nun aber läßt sich leicht zeigen, daß die Dinge im Geiste anders gesetzt sind, als sie an und für sich selbst sind. Außerhalb des Geistes stellen sie eine auseinander gehende und zersplitterte Mannigfaltigkeit dar, im Geiste ist ihr mannigfaltiges Dasein verknüpft, aufeinander bezogen und in die Form der Einheit erhoben. Die Gegenstände sind außerhalb des Geistes ein für sich seiendes Sein. Jedes Sein hat es nur mit sich zu thun und ist um das mit ihm gleichartige unbekümmert. Im Begriff ist dies an und für sich diskrete Sein geeint. Die Begriffe des Geistes von den Dingen tragen ferner den Charakter der Allgemeinheit, die Dinge selbst den der Besonderheit und Einzelheit an sich. Mein Begriff von einem Gegenstande umfaßt nämlich nicht bloß diesen einzelnen Gegenstand, sondern auch alle Gegenstände, die mit ihm gleichartig sind. Die Allgemeinheit des Begriffs ist Einheit und die Einheit Allgemeinheit. Erhebe ich also einen Gegenstand in den Begriff, so gebe ich ihm eine andere Form, als er an und für sich hat. Ich gebe ihm die Form der Allgemeinheit und Einheit; ich verändere ihn also. — Der Geist bezieht die Dinge nach dem Causalitätsverhältnisse auf einander. Er setzt die einen als Ursachen, die anderen als Wirkungen. Er giebt ihnen so die Form der Nothwendigkeit. An und für sich kommt ihnen diese Nothwendigkeit nicht zu. Das Ding, was wir Ursache nennen, stellt äußerlich ein Fürsichsein dar, ebenso das Ding, was wir Wirkung nennen. Keins dieser Fürsichsein läßt an sich die Verknüpfung erblicken, durch die Ursache

und Wirkung an einander gekettet sind. Das Causalitätsverhältniß oder die Nothwendigkeit ist also eine Form der Einheit, die die Dinge durch den Geist erhalten. Der Geist verändert sie in diese Form hinein. — Wie durch das Causalitätsverhältniß, ebenso verknüpft der Geist die Dinge nach dem Substantialitätsverhältnisse (die einen sind Substanzen, die andern Accidenzen) und ebenso nach dem Verhältnisse der Wechselwirkung. — Schon darin, daß der Geist die Dinge nur als Vielheit oder Allheit setzt, hat er eine Umwandlung mit ihnen vorgenommen. Vielheit und Allheit sind Zusammenfassungen, Einheiten. Die Dinge selbst sind auseinandergehende Selbständigkeiten, das Gegentheil solcher Einheiten. — Der Geist also verändert die Dinge, indem er sie in sich aufnimmt. Alle Veränderungen lassen sich unter den Begriff der Einheit subsumiren. Die Formen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind auch nur Formen der Einheit. Der Geist verhält sich also in der That in dem Aufnehmen der Dinge nicht ausschließlich passiv, wie Locke meint, sondern er ist darin zugleich activ, ist setzend und schaffend. Sein Schaffen ist ein Formgeben; der Geist ist Formgebendes Princip. Er ist, da sich alle nach so verschiedenen Formen auf den Begriff der Einheit zurückführen lassen, alle nur Bestimmtheiten und Specifikationen dieser ausdrücken, Einheiten setzendes, einigendes Princip. — Es kann auch nicht anders sein. Der Geist ist sich auf sich beziehende, für sich seiende Einheit. Sein Wesen wird zerstört, wird ihm diese in und bei sich seiende Einheit genommen. Nothwendig muß daher, wenn er sein eigenes Wesen nicht einbüßen soll, Alles in ihm sein Wesen d. h. die Form der Einheit annehmen. Da der

Geist die Dinge unter verschiedenen Formen der Einheit auf einander bezieht, so ist seine Einheit wesentlich eine sich in sich bestimmende, sich unterscheidende, in bestimmten Einheiten sich auslegende Einheit. Diese bestimmten Einheiten, in die sich der Geist unterscheidet und besondert, nennt Kant Kategorien. Die Kategorien sind ausschließliche Produkte des Verstandes. Zwar producirt sie der Geist nur auf Veranlassung oder im Denken eines von Außen gegebenen Stoffes. Aber sie sind von diesem gänzlich unabhängig; ihr Wesen wird total verkannt, wenn sie auch nur irgendwie als die That oder Mitthat der Dinge angesehen werden. Als Produkte des Verstandes haben sie aber nach Kant nicht die Bedeutung eines Inhaltes, sondern nur die der Formen für den mannigfaltigen, durch die Sinne dem Verstande zuströmenden Inhalt. Nicht Inhalt zu produciren, aber wohl zu formiren vermag der Verstand; aller Inhalt kommt ihm durch die Außenwelt, von den Dingen her.

Nunmehr können wir angeben, was Kant unter Erfahrung versteht. Er versteht darunter die Einheit der wahrgenommenen Dinge und der Kategorien. Daß in allen Wahrnehmungen Kategorien d. i. Produkte des Verstandes mitgesetzt sind, dies ist es, worin sich Kant specifisch von Locke, und vom vulgären Empirismus überhaupt unterscheidet. Wenn sich nach diesem der Geist in den Wahrnehmungen nur zu den Dingen, also nur zu einem Andern und Fremden verhält, bezieht er sich dagegen nach Kant in den Wahrnehmungen zugleich wesentlich auf sich selbst. Nach dieser letzteren Seite muß der Kantische Standpunkt als Idealismus bezeichnet werden. Behauptung des Ide-

alismus ist es ja, daß der Geist sich in seinem Inhalte nicht auf ein außer ihm Existirendes, sondern auf ein Subjektives, also auf sich selbst beziehe. Unterschieden ist aber der Kantische Standpunkt von dem idealistischen darin, daß er für den im Geiste vorhandenen Stoff an und für sich existirende Dinge voraussetzt. Man kann also den Kantischen Standpunkt als die die Extreme des Empirismus und Idealismus in sich vereinigende und zusammenschließende Mitte bezeichnen.

Kant macht nun daraus, daß wir mit den Dingen, indem wir sie aufnehmen, Veränderungen vornehmen, daß wir durch die subjektiven einheitlichen Formen, worein wir sie versetzen, ihr An- und Fürsichsein aufheben, einen für unser Erkennen gefährlichen, ja dasselbe zerstörenden Schluß. Wann erkenne ich ein Ding? Gewiß nur dann, wenn ich es so nehme, wie es an und für sich selbst ist. Aber so, wie es an und für sich selbst ist, vermag ich es nicht zu nehmen. Ich kann es nur in einer subjektiven Umschließung, in einer veränderten Gestalt, nur so wie es nicht an und für sich selbst geblieben ist, auffassen. Ich vermag also das Ding nicht zu erkennen. Die Einheit, die ich mit dem Dinge schließe, enthält nicht das Ansichsein des Dinges; das Ding, wie es vor meinen Geist gestellt ist, ist ein sich selbst entfremdetes Ding. Das Ding, was ich erkenne, ist ein versubjektivirtes Ding, das Ding so, wie es mir erscheint. Nur die Erscheinungen der Dinge, (Erscheinungen = subjektiv gesetzten Dinge) behauptet Kant, nicht ihr Ansichsein könne der Geist erkennen.

Was Anderes aber ist hiermit ausgesprochen, als der Dualismus von Geist und Natur. Indem ich das Ansich-

sein der Dinge nicht erkenne, bleiben sie, bleibt ihr Inbegriff, die Natur, eine sich gegen meinen Geist verschließende Undurchdringlichkeit, eine unbezwingbare Selbständigkeit. Geist und Natur sind zwei abstoßende Pole. Die Einheit und Mitte, die sie haben, einigt und vermittelt sie nicht wirklich und wahrhaft. Die Erscheinungen, worin die Natur für den Geist ist, sind unvermögend, der Natur eigenthümliches Wesen, ihre an und für sich seiende Originalität auszudrücken.

Ein ähnlicher Dualismus wie zwischen dem Geist und den Dingen findet theoretisch zwischen dem endlichen Geiste und der Gottheit Statt. Die Gottheit kann vom Geiste ebenso wenig erkannt werden, als die Dinge. Der Grund hiervon liegt in dem Charakter ihrer Uebersinnlichkeit. Der Verstand nämlich, das Vermögen des Erkennens, ist nach Kant nur auf die Sinnlichkeit eingeschränkt. Die äußeren Dinge werden durch die Sinne unsere Empfindungen; in Form der Empfindungen sind sie nicht mehr ihr ursprüngliches Ansichsein; sie haben so wesentlich schon eine subjektive Gestalt angenommen. Diese in Form der Empfindungen bereits subjektiv gesetzten Dinge bilden den ausschließlichen Inhalt und Stoff des Erkennens. Ist so der Empfindungsstoff der einzige, worauf das Erkennen gerichtet ist, so müßte, um Gegenstand des Erkennens werden zu können, die Gottheit in ihr Gegentheil herabgesunken, zu einem sinnlichen Dinge geworden sein. Ja wenn es möglich wäre, daß sie ihre Uebersinnlichkeit gegen die Form percipirbarer Dinglichkeit vertauschen könnte, auch dann würde sie nach ihrem Ansichsein so gewiß nicht erkannt werden können, als ja das Wesen und Ansich der

sinnlichen Dinge auch nicht erkannt werden kann. Das Erkennen erkennt nur die Erscheinungen, nicht das Ansichsein der Dinge. Der Verstand muß also das Erkennen des Uebersinnlichen aufgeben. Werden die Kategorien, dies Medium wodurch der Verstand allein der Erkenntniß fähig ist, auf das Uebersinnliche bezogen, so erzeugen sie Widersprüche und zeigen hierin dem Verstande seine Grenzen und Schranken. Ja der Verstand kann nicht nur nicht erkennen, was die Gottheit ist, er vermag auch nicht einmal zu erkennen, daß sie ist. Der Verstand hat es nur mit Begriffen zu thun; zwischen Begriff aber und Sein ist eine unübersteigliche Kluft. Wie die gedachten hundert Thaler noch keine wirklichen sind, ebenso enthält der Begriff Gottes noch nicht sein Sein und seine Wirklichkeit. Gott ist mithin für das Erkennen ein realitätsloses Ideal.

Der Geist bezieht sich aber auf die Dinge nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch. Die praktische, nicht durch die Empfindung und den Verstand, sondern durch den Willen vermittelte Beziehung des Geistes auf die Dinge neutralisirt die Einseitigkeit, in die der Geist theoretisch gestellt ist. Im theoretischen Verhalten gelten dem Geiste die Dinge als das Wesen; es liegt ihm Alles daran, sich ihr Wesen aufzuschließen und sich damit zu erfüllen. Im praktischen Verhalten umgekehrt ist sich der Geist das Wesen und sein Bemühen geht dahin, seine Wesentlichkeit und Wahrhaftigkeit in das natürliche Sein einzuführen, dies dadurch in seiner Bestimmtheit zu negiren. Der theoretische Geist empfängt Inhalt und ist also, wenn man nicht seine synthesirenden Formen für Inhalt ansehen will, an und für sich inhaltslos. Der praktische Geist setzt und giebt Inhalt,

ist keine bloß aufnehmende, sondern schaffende, durch die Produkte ihres Schaffens die natürlichen Dinge bewältigende und umgestaltende Form. Der theoretische Geist ist, weil er seinen Inhalt von Außen empfängt, passiv, determinirt und abhängig, der praktische Geist, weil er durch den aus sich geschöpften Inhalt die Dinge determinirt, vielmehr unabhängig und frei. Der theoretische Geist unterwirft sich dem Natursein, der praktische beherrscht es und bethätigt sich daran als Gesetze gebende (autonomische) und freie Macht.

Wird nun nicht vielleicht durch die praktische Beziehung des Geistes auf das Natürliche die Kluft, durch welche Geist und Natur im theoretischen Verhalten geschieden sind, durchbrochen? So wenig, wie wir erkennen werden, daß sie vielmehr noch vergrößert, ihre Ueberbauung nur noch unmöglicher gemacht wird. Es ist der Proceß der Sittlichkeit, worin sich der praktische Geist auf das Natürliche bezieht. Das Ziel, was der Geist in diesem Processe zu erreichen strebt, ist, die Natur, mit der er sich ursprünglich verknüpft findet, unter seine freie Gesetzgebung zu bringen, sie der Macht seiner Gesetze zu unterwerfen. Der Geist vermag dies Ziel nicht zu erreichen; er muß in dem Processe die traurige Erfahrung machen, daß er stets zugleich durch das beherrscht wird und beherrscht bleibt, was ihm vollkommen unterworfen sein sollte. Worin besteht nämlich näher der Proceß der Sittlichkeit? Er besteht in der That des Willens, sich mit Unterdrückung der Naturtriebe und Begierden seinen Inhalt aus dem Moralgesetze zu entnehmen und diesen Inhalt im Leben, in der Außenwelt zu bethätigen. Sittlichkeit ist freie Willensthat, die nur vermittelst der Negation sich auf sich beziehende Positivität ist. Das das Wesen des Geistes con-

stituirende Moralgesetz ist das Positive, die Naturtriebe sind das Negative. Aber nicht nur gegen die Naturtriebe, sondern bestimmter auch gegen sich selbst ist in der thätigen Sittlichkeit der Wille im Kampfe begriffen. Wohl Aufgabe und Bestimmung des Willens ist es, die bestimmten Tugendgesetze und Pflichtgebote des Moralgesetzes in sich aufzunehmen und auszuführen. Der Wille aber in seiner Wirklichkeit, von dem Principe der Selbstliebe und Selbstsucht ergriffen, bestimmt sich ebenso oft und vielleicht noch öfter für die Naturtriebe, läßt diese seine einzige Erfüllung sein. Der Wille ist daher an sich selbst ein gedoppelter, moralischer und natürlicher, reiner und empirischer, allgemeiner und besonderer Wille. Um sich als den moralischen, reinen und allgemeinen zu bethätigen, hat er sich als den natürlichen, empirischen und besonderen zu negiren. Also nicht mit den Naturtrieben als solchen, sondern mit ihnen, sofern sie von ihm in seine eigene Innerlichkeit aufgenommen und als Macht anerkannt sind, kämpft der Wille im Processe der Sittlichkeit. Es ist kein Kampf mit Fleisch und Blut, sondern des Geistes wider den Geist, wider den Geist, der sich mit Fleisch und Blut erfüllt hat, wider Fleisch und Blut, das durch die Freiheit des Geistes zu geistiger Kraft erhoben ist. Nach Kant ist dieser Kampf des moralischen und allgemeinen Willens wider den natürlichen und besonderen Willen ein Letztes und Höchstes. Eine vollständige Ueberwindung des letzteren durch den ersteren soll unmöglich sein. Der absolute Sieg des allgemeinen Willens über den besonderen würde den Menschen in den Zustand der Heiligkeit erheben. Wirkliche und vollkommne Heiligkeit aber, dies höchste Gut, vermag der Mensch nicht

zu erreichen. Der moralische und allgemeine Wille bleibt mithin immer für den Menschen, da dieser ihm keine absolute Herrschaft verschaffen kann, ein unerreichtes, jenseits der Wirklichkeit liegendes Sollen. Der allgemeine Wille soll der wirkliche und allein der wirkliche sein, ist es aber in absolutem Sinne nicht; er behält den natürlichen Willen stets als seine Grenze und Schranke außer sich.

Wir sehen also, daß wie das theoretische, so auch das praktische Verhalten des Geistes zur Natur in einen Dualismus von Geist und Natur ausläuft. Die Natur bleibt in Form von Naturtrieben, Begierden und Neigungen dem sich aus seinem Wesen heraus bestimmenden Geiste ein selbständiger Faktor gegenüber, ja sie hat diese unbezwingbare Selbständigkeit selbst durch den Geist, durch die ihr von ihm gegebene Macht. Der große Unterschied findet allerdings zwischen dem theoretischen und praktischen Dualismus Statt, daß, während jener absolut fixirt ist, dieser dagegen durch die sich vollbringende moralische Kraft des Geistes die Bestimmung hat, zu verschwinden. Der letztere soll nicht sein und es ist auch die reale Möglichkeit seines allmähligen Verschwindens und seines dereinstigen Nichtseins gesetzt. Seine vollständige Aufhebung aber wird von Kant in das jenseitige, das zukünftige Leben verlegt. Da der Begriff des Geistes in der vollendeten Moralität, der Heiligkeit des Willens besteht, und eine Nothwendigkeit darin liegt, daß jedes Wesen seinen Begriff wirklich erreiche, so muß dem Geiste von der Gottheit eine unendliche Zeit gegeben werden, in der ihm die Realisirung seines Begriffes möglich ist.

Im Zustande der vollendeten Moralität ist allerdings

der Gegensatz von Geist und Natur aufgehoben. Abgesehen von dem Charakter der Jenseitigkeit dieser Moralität, kann diese Aufhebung keinesweges eine Versöhnung der entgegengesetzten Seiten genannt werden. Wie Kant die Moralität faßt, geht die Naturseite in ihr abstrakt unter. Versöhnung ist aber nur da, wo beide ihre Negativität gegen einander aufhebenden Glieder zugleich wesentlich erhalten bleiben. Dies Unrecht, was er der Naturseite angethan, (und ein Unrecht ist es wirklich, weil die wahre Moralität nicht die Vernichtung, sondern die Verklärung der Natur, als solche aber zugleich ihre Aufbewahrung ist) sucht Kant in anderer Weise, durch ein Unrecht, was er nun der Moralität anthut, wieder gut zu machen. Er erkennt in der Idee, die er vom höchsten Gut aufstellt, die Natur ausdrücklich als ein Gut an. Die Idee des höchsten Gutes umfaßt nach ihm zwei Güter, wovon das eine und primäre die moralische Gesinnung, das andere und secundäre die Glückseligkeit ist. In der Idee der Glückseligkeit ist die Naturseite anerkannt; Glückseligkeit ist nämlich nichts Anderes als die Harmonie des Naturgefühls, die volle Befriedigung derjenigen Bedürfnisse und Ansprüche, die die Naturseite des Menschen macht. So sehr beide, die moralische Gesinnung wie die Glückseligkeit, Güter sind, ist doch ihr Wesen und ihre Substanz eine gänzlich verschiedene. Wo moralische Gesinnung ist, braucht keine Glückseligkeit, wo diese ist, keine moralische Gesinnung zu sein. Die moralische Gesinnung vermag nicht Ursache der Glückseligkeit, diese nicht Ursache der moralischen Gesinnung zu sein. Indem beide in keinem Causalitätsverhältnisse zu einander stehen, kann das Dasein ihrer Einheit oder des höchsten Gutes nicht von ihnen aus-

gehen. Nur das Wesen vermag ihrer Einheit, dem höchsten Gute, Dasein zu geben, was die absolute Causalität sowohl des Moralgesetzes, überhaupt des endlichen Geistes, als auch der Natur ist. Dies Wesen ist Gott. Im Bereiche der göttlichen Kraft liegt das Vermögen, das eine Gut mit dem andern zu synthesiren. So gewiß das höchste Gut sein muß, ebenso gewiß muß Gott sein. Gott ist nach Kant Postulat der praktischen Vernunft, ein Postulat, dessen Nothwendigkeit durch die Annahme und Voraussetzung des höchsten Gutes herbeigeführt wird.

In der Idee des höchsten Gutes, könnte man also sagen, oder in der Idee Gottes sei von Kant der Dualismus von Geist und Natur durchbrochen und überwunden. Allein er ist im Grunde auch darin nicht überwunden. Einmal nämlich verlegt Kant die Realität des höchsten Gutes in das jenseitige Leben; im diesseitigen Leben bleiben also moralische Gesinnung und Glückseligkeit im dualistischen Verhalten gegen einander. Zweitens ist in Wahrheit auch ihre jenseitige Einheit kein Aufhören ihres dualistischen Verhaltens. Nämlich auch in ihrer Einheit bleiben beide Seiten, da die Einheit nur durch ein Hinzugefügtwerden der einen zur andern zu Stande kommt, und also nur eine mechanische Zusammensetzung, keine organische Durchdringung ist, einander äußerlich und gegen einander gleichgültig. — Als Causalität des Geistes und der Natur ist Gott wohl die Einheit beider, aber daß er dieselbe sei, wird keineswegs von Kant accentuirt, die Einheit wird nicht als der Begriff und die Definition Gottes ausgesprochen.

Als die gemeinsame Aufgabe aller auf das Kantische folgenden philosophischen Systeme bis in die Gegenwart

hinein muß die Ueberwindung des Dualismus angegeben werden, mit dem die Kantische Philosophie beginnt und schließt. Eine Philosophie, die sich nach Kant von dieser Aufgabe ausschließt, hört auf, ein welthistorisches Glied zu sein; ja sie hört durch ihren partikularen Charakter im Grunde auf, überhaupt Philosophie zu sein. Kant hat der neuesten Philosophie das Thema gestellt; nicht hinsichtlich des Themas, sondern allein in der unterschiedenen Weise seiner Bearbeitung unterscheiden sich die nach ihm folgenden einzelnen Systeme. Die sich zu vollen Systemen ausbreitenden verschiedenen Bearbeitungen verhalten sich jedoch nicht als extreme Einseitigkeiten, sondern als Entwicklungsstufen zu einander, von denen die jedesmal höhere die früheren als überwunden und als Moment in sich schließt.

Unmittelbar an das Kantische schließt sich das System Fichtes an. Die Aufgabe, die die Philosophie zu lösen hat, den Dualismus zwischen Geist und Natur durch Zurückführung in seine allgemeine und ursprüngliche Einheit zu beseitigen und zu überwinden, ist von Fichte aufs Bestimmteste erkannt. Als die allgemeine und principielle Einheit, die als ihre wesentlichen Seiten sowohl den der Natur entgegengesetzten Geist als auch die dem Geiste entgegengesetzte Natur umfaßt, bestimmt Fichte das Ich. Das Ich ist der Quellpunkt alles Seins nnd aller Gedanken. Nur das ist erkannt und begriffen, was mit Nothwendigkeit aus ihm begriffen ist. Was sich aus dem Ich nicht begreifen läßt, hört auf, ein wirkliches und wahrhaftes Sein zu sein, ist überhaupt kein Sein, nur ein verschwindender Schein, eine wesenlose Chimäre. Das System Fich-

tes ist durch dies sein Princip subjektiver Idealismus. Die subjektive idealistische Auflösung des Gegensatzes von Geist und Natur haben wir bereits in der vorkantischen Periode bei Berkeley gefunden. Wenn schon der Standpunkt des Fichte und der des Berkeley im Allgemeinen derselbe ist, findet doch zwischen beiden der Unterschied Statt, daß jener den subjektiven Idealismus einmal zu einem in sich begründeten und geschlossenen System ausgebildet und ihn zweitens aus der Sphäre der Empfindung mehr in das Vorstellen und Denken erhoben hat. Der principale Satz des Berkeley lautet: Alles äußere Sein ist nichts als Empfindung, der des Fichte: Alles äußere Sein nichts als Vorstellung und Gedanke. Der identische Satz beider aber ist: Alles Sein ist ein rein Subjektives; es giebt kein Aeußeres als solches, das Aeußere ist in Wahrheit ein dem Ich Angehöriges.

Der subjektive Idealismus ist schon eine wesentliche Seite des Kantischen Systems, der Fichtianismus daher in Wahrheit nur die nahe liegende Consequenz des Kantianismus. Der nothwendige Hervorgang des Fichteschen Standpunktes aus dem Kantischen dürfte sich in folgender Weise ergeben. Kant behauptet: Der Geist kann nur die Erscheinungen erkennen, nicht die Dinge an sich. Unter Erscheinungen, wie wir gesehen, sind die Dinge zu verstehen, wiefern sie dem Geiste erscheinen, sich auf ihn beziehen, durch ihn eine andere Gestalt und Form erhalten haben, kurz subjektivirt sind. Der Geist kann nur Erscheinungen erkennen heißt, er kann nur das erkennen, was durch ihn seine eigene Gestalt und Form angenommen hat, was also wesentlich ein durch ihn Gesetztes, ein Subjektives ist. Aus

diesem Satze: Der Geist kann nur Erscheinungen erkennen, folgt mit nothwendiger Consequenz, daß auch die Dinge an sich nichts weiter als Erscheinungen, nur ein durch den Geist Gesetztes, ein Subjektives sind. Deswegen sind die Dinge an sich Erscheinungen, weil sie in der That die Beziehung auf den Geist (durch die Beziehung auf den Geist wird Etwas zu einem Erscheinenden) an sich tragen. Sie haben die Beziehung auf den Geist darin an sich, daß sie durch ihn von den Erscheinungen unterschieden, als ein Anderes als die Erscheinungen gesetzt werden. Damit daß ihr Unterschied ein durch den Geist Gesetztes ist, sind auch sie ein durch ihn Gesetztes; nämlich allein vermittelst dieses Unterschiedes haben sie ihr Bestehen, sind sie das, was sie sind. Aus dem Satze: Der Geist erkennt nur Erscheinungen, folgt, daß auch der Unterschied (dieser gehört ja der Erkenntniß an) von Erscheinungen und Dingen an sich nur Erscheinung d. h. ein Subjektives sei. Ist der Unterschied nur Erscheinung und ein Subjektives, so sind damit die Dinge an sich von den Erscheinungen nicht verschieden, sondern fallen mit ihnen ganz und gar zusammen. Dies nun, daß auch die Dinge an sich nur Erscheinungen d. h. ein Subjektives sind, ist die wesentliche Behauptung Fichtes. Fichte weis't den Dingen an sich ihre Stelle im Ich an; sie sollen im Ich eine Seite dem Ich gegenüber bilden. Fichte macht das Kantische Ding an sich zum Nicht-Ich, welches Nicht-Ich aber allein im Ich seine Existenz hat. Ein bloßes Nicht-Ich ist im Grunde auch schon bei Kant das Ding an sich, nur kein Nicht-Ich, was ausschließlich im Ich, sondern was schlechterdings außerhalb des Ich existirt. Das Nicht-Ich entbehrt in sich aller positiven Bestimmungen

und Prädikate; in keiner Weise läßt sich von ihm noch etwas Anderes, als daß es das Gegentheil des Ich sei, aussagen. Das Kantische Ding an sich ist auch nur das bestimmungs- und prädikatslose Gegentheil des Ich. Die Bestimmungen und Prädikate gehören nicht dem Dinge an sich, sondern der Erscheinung an.

Mehr noch als aus dem Begriffe der Dinge an sich folgt aus dem Begriffe des Ich, daß es kein außerhalb des Ich befindliches, an und für sich selbständiges Sein geben könne. Das Wesen des Ich besteht im Wissen. Sein Wissen vollbringt das Ich schlechthin in sich, in den Grenzen seines Seins. Das Objekt, um welches das Ich weiß, kann nicht außerhalb des Ich liegen, sondern muß in das Ich selbst hineinfallen. Was innerhalb des Ich ist und vorgeht, ist ein schlechthin durch das Ich Gesetztes und Hervorgebrachtes. Keine Macht ist im Stande in das Ich einzubrechen und es zum Boden ihrer Thaten zu machen. Alles Thun im Ich ist das Thun des Ich selbst. Aber ist Alles, um was das Ich weiß, ein durch das Ich Gesetztes, so folgt, daß nicht nur die bestimmten dinglichen Vorstellungen, sondern auch die Dinge an sich durch das Ich selbst gesetzt, nicht von Außen, sondern aus dem Ich selbst hergekommen seien. Das Ich, was nur um das durch es selbst Gesetzte wissen kann, begreift sich selbst nicht, wenn es von einem außerhalb seiner selbständig bestehenden Dinge an sich spricht; das Ding an sich hat zu seinem ausschließlichen Boden das Ich, ist Produkt des Ich, wohl ein Entgegengesetztes gegen das Ich, aber nur innerhalb des Ich. Das Ding an sich ist als das im

Ich durch das Ich gesetzte qualitätslose Entgegengesetzte des Ich nichts Anderes als ein Nicht-Ich im Ich.

Der Geist oder das Ich hat bei Fichte die Bedeutung, Totalität zu sein. Was wir Ding oder natürliches Sein nennen, ist kein außerhalb des Ich Bestehendes und an und für sich Selbständiges, sondern nur eine Seite im Ich. Das Ich ist die Einheit seiner selbst und der Dingheit, der Dingheit ebenso sehr in ihrer Abstraktion und Unterschiedslosigkeit, als in ihren Unterschieden und bestimmten Qualitäten. Der Kantische Dualismus ist also jetzt verschwunden, der Gegensatz, den der Geist gegen ein Anderes außer ihm hatte, getilgt. Wir haben jetzt näher das die Totalität beanspruchende Ich zu fixiren und zu sehen, wie es in seinem Innern aussieht. Unser Augenmerk muß darauf gerichtet sein, ob der am Ich verschwundene Dualismus und Gegensatz auch im Ich verschwunden sei. Würde er nicht im Ich verschwunden sein, sondern statt der Form der Aeußerlichkeit und Auswendigkeit gegen das Ich nur die der Innerlichkeit angenommen haben, so müßte der Fichtesche Idealismus für ebenso unwahr d. h. für ein ebenso einseitiger Versuch, den Dualismus zu durchbrechen, angesehen werden, als der im Vorigen kritisirte abstrakte Idealismus des Berkeley.

Das Ding an sich oder die reine Dingheit ist in das Ich eingekehrt. Offenbar wird sie dann ganz dem Ich angehören und im Ich dem Ich selbst in keiner Weise mehr entgegengesetzt sein können, wenn sie sich aus dem Wesen des Ich begreifen läßt. Das Ich hat die Dingheit in sich; sie soll ihm von Außen nicht kommen; sie muß also aus seiner eigenen Innerlichkeit herausfließen. Vermag Fichte

nach dem Gesetze der Nothwendigkeit aus dem reinen Ich heraus die Dingheit abzuleiten, man muß es ihm dann glauben, daß das Ich sowohl Totalität als auch Harmonie, und als harmonische Totalität die vollständige Ueberwindung des Kantischen Dualismus sei. Das Ich, wovon die Deduktion anzuheben hat, muß die reine Abstraktion von allem bestimmten Dinglichen (von den bestimmten dinglichen Vorstellungen) wie von dem Dinglichen überhaupt oder dem Dinglichen in seiner unterschiedslosen Allgemeinheit sein. Von demjenigen Ich muß ausgegangen werden, welches sich rein nur zu sich selbst verhält, selbst die Gegenständlichkeit ist, auf die es sich bezieht, Wissen seiner selbst in dem Sinne ist, daß das gewußte Objekt mit dem wissenden Subjekt vollkommen identisch ist. Es muß in diesem Ich die innere Nothwendigkeit aufgezeigt werden, daß es zu einem solchen Ich werde, was sich zu einem Andern als es selbst ist, verhält, was eine Gegenständlichkeit hat, die nicht mehr die eigene und seine ist, was sich im Wissen auf ein Objekt bezieht, welches von ihm, dem wissenden Subjekte, verschieden ist. Wir nennen das Ich, dessen Gegenstand das Ich selbst ist, Selbstbewußtsein, das Ich hingegen, dessen Gegenstand ein von dem wissenden Ich Verschiedenes ist, Bewußtsein. Es muß das Bewußtsein aus dem Selbstbewußtsein begriffen oder nachgewiesen werden, daß dieses in jenes nothwendig überzugehen habe. Ist dieser nothwendige Hervorgang des Bewußtseins aus dem Selbstbewußtsein aufgezeigt, so bleibt dann noch Eins, welches das weniger Schwierigere ist, zu leisten übrig, nämlich das Bewußtsein in das Selbstbewußtsein zurückzuführen. Das Bewußtsein ist als die Beziehung des Ich

auf eine von ihm verschiedene Gegenständlichkeit, nämlich auf die Dingheit, Dualismus und Gegensatz des Ich in sich selbst. Bei dieser Gegensätzlichkeit darf nicht stehen geblieben, sondern sie muß in die Einheit zurückgeführt werden. Ist sie wirklich mit Nothwendigkeit aus der Einheit hervorgegangen, so liegt in diesem Hervorgange auch schon die Gewißheit, daß sie in dieselbe zurückgehen werde. Was aus der Einheit hervorgegangen ist, behält damit, selbst in seiner Gegensätzlichkeit, dieselbe an sich und kann sich ihrer, als der einmal wieder über sie übergreifenden Macht, nicht erwehren. Durch den mit Nothwendigkeit erfolgten Rückgang des Bewußtseins in das Selbstbewußtsein wird sich das Ich dann als harmonische, schlechthin in sich versöhnte Totalität ausweisen.

In anderer Form können wir uns über die Aufgabe, die Fichte, um nicht das Ich aus einem äußeren in einen innern Dualismus zu verwickeln, zu lösen hat, also aussprechen. Das Ich, welches selbst die Gegenständlichkeit ist, um die es weiß, ist das unendliche, dagegen das Ich, welches sich zu einem von ihm verschiedenen Gegenständlichen, zu einem Dinglichen, verhält, das endliche Ich. Jenes ist das unendliche, weil es an seiner Gegenständlichkeit keine Grenze und Schranke hat, dies das endliche, weil es dieselbe daran hat. Das letztere nimmt da sein Ende, wo seine Gegenständlichkeit beginnt, das erstere ist in die Gegenständlichkeit hinein erweitert, bezieht sich in dieser auf sich selbst. Die zu lösende Aufgabe besteht in dem Nachweise, daß das unendliche Ich in das endliche überzugehen und aus diesem wieder in sich zurückzukehren habe. Es muß als innerlich nothwendig dargethan werden, daß zum We-

sen des unendlichen Ich seine Verendlichung, zum Wesen des endlichen Ich seine Verunendlichung gehöre. Gehört die eine Seite selbst mit zum Wesen der andern hinzu, so wird sie sich in der Andern nicht wie auf ein wirkliches Andere, sondern wie auf sich selbst beziehen, in der andern vollkommne Harmonie mit sich selbst bleiben müssen.

Betrachten wir nun das uns vorliegende System Fichtes, so finden wir, daß er in der so bezeichneten Weise die Aufgabe zu lösen nicht vermocht hat. Der Act, worin sich das Ich als Selbstbewußtsein oder als unendliches Ich setzt, steht bei ihm in keiner innerlich nothwendigen Gemeinschaft mit demjenigen, worin es sich als Bewußtsein und als endliches Ich bethätigt. Beide Acte fallen vielmehr gänzlich auseinander; wie das Ich, was den ersten vollzieht, den zweiten vollziehen könne, ist eine reine Unbegreiflichkeit. Aber findet kein nothwendiger Hervorgang des Bewußtseins aus dem Selbstbewußtsein, des endlichen aus dem unendlichen Ich Statt, so kann es dann ganz natürlich auch keinen vollkommnen Rückgang des ersteren in das letztere geben. Fichte giebt sich alle nur erdenkliche Mühe, diesen Rückgang zu bewerkstelligen; aber eine vollkommne Zurückführung gelingt ihm nicht. Er muß es zuletzt offen aussprechen, daß das Streben zum unendlichen Ich für das endliche Ich das Letzte und Höchste sei. Das Streben vermag seinen Zielpunkt nur so zu erreichen, daß es zugleich stets und ewig davon geschieden bleibt. Die Einheit, die das, dessen Begriff nur im Streben besteht, mit seinem Zielpunkte zu erlangen im Stande ist, kann nur eine imaginäre sein. Mit dieser imaginären, unwirklichen Einheit schließt Fichte; er leihet ihr die Bezeichnung des Glau-

bens. Glaube des endlichen Ich ist es, unendliches zu werden; das wirkliche Bewußtsein, daß es dasselbe geworden sei, fehlt ihm und muß ihm fehlen. — Es erhellt also, daß der subjektive Idealismus Fichtes ein dualistischer Standpunkt sei. So wenig ist der Dualismus überwunden, daß er durch die Form der Innerlichkeit im Ich nur noch mehr geschärft, dem Ich selbst nur noch unendlich fühlbarer geworden ist. Hat Fichte es selbst nicht vermocht, den Dualismus zu bewältigen, dies muß ihm zugestanden werden, daß er für die wirkliche und wahrhafte Ueberwindung eine wesentliche und nothwendige Vorstufe realisirt habe. Es ist eine unumstößliche Wahrheit, daß, um wirklich überwunden zu werden, aller äußere Gegensatz zuvor zum innern d. h. zum Widerspruche geworden sein müsse, daß er nur, durch diesen hindurchgegangen, der letzten und höchsten Versöhnung theilhaftig werden könne.

Fichte geht in seinem System von der Einheit des Ich und zwar des unendlichen Ich, von der Einheit des reinen, sich abstrakt nur zu sich selbst verhaltenden Selbstbewußtseins aus. Grade wie Cartesius behauptet auch er, daß die Philosophie allein mit dem schlechthin Gewissen anzufangen und aus ihm heraus allen Inhalt zu deduciren habe. Das schlechthin Gewisse und Unbezweifelbare aber kann kein Anderes, als nur das Ich sein. Das Ich vermag von allem Anderen, auch von allem bestimmten, aus ihm selbst herfließenden, Inhalte zu abstrahiren, nur nicht von sich in seiner reinen, über dem Boden jeder Bestimmtheit stehenden, Allgemeinheit. Alles das, wovon es abstrahirt, setzt es in der Abstraktion und durch sie als ein Ungewisses, sich selbst dagegen, wovon es nicht abstrahiren kann, durch sie als das absolut Gewisse.

Das Ich ist kein solches Gewisse, welches ein außer ihm befindliches Andere voraussetzt, für welches es das Gewisse ist, sondern es ist dasjenige Gewisse, welches für sich selber das Gewisse ist. Reines Ich und absolute Selbstgewißheit sind nicht bloß zusammengehörige, sondern total identische Begriffe. Abgesehen von dieser Wesensbestimmung der inneren absoluten Selbstgewißheit, wird in dem Ich diejenige allgemeine Einheit zum Principe von Allem erhoben, deren Wesen, jede Starrheit von sich ausschließend, lauter Thätigkeit ist, deren Wesen auch dann nur begriffen ist, wenn es als reine Thätigkeit und Lebendigkeit begriffen worden. Das Ich ist wesentlich Sichselbstsetzen, Sichselbstsetzen nicht in dem Sinne, daß es dasselbe auch nicht sein oder auch noch etwas Anderes sein kann, sondern in dem Sinne, daß es Ich allein im Sichselbstsetzen und durch dasselbe ist. Das Sichselbstsetzen ist die Einheit zweier unterschiedener Begriffe, die zugleich nicht unterschieden, die wesentlich identisch sind. Das Sichselbstsetzen schließt ein setzendes Subjekt, ein durch dasselbe gesetzte und von ihm unterschiedene Objekt und die Einheit dieser beiden Seiten ein. Als Sichselbstsetzen ist das Ich die Thätigkeit, einmal sich zum Gesetzten, zum Andern seiner selbst, zum Objekt zu machen und dann sich aus diesem Gesetzten, Andern und Objekt stets wieder in sich zurückzunehmen und sich als ursprüngliche Einheit zu restituiren. Diese doppelte Thätigkeit sind nicht zwei aufeinander folgende und auseinander fallende Acte, sondern in und mit der einen Thätigkeit findet zugleich die andere Statt, die eine steht im innigsten und lebendigsten Zusammenhange mit der andern. Wem der Begriff des Sichselbstsetzens befremdlich erscheint, analysire sich die Idee des

gleichfalls das Wesen des Ich constituirenden und mit dem Begriffe des Sichselbstsetzens ganz zusammenfallenden Wissens. Als Sichselbstwissen ist das Ich das Sichunterscheiden in die Seiten des Wissenden (Setzenden), und des Gewußten (Gesetzten) und zugleich die Einheit dieser beiden Seiten oder die Zurücknahme des Gewußten in das Wissende.

Fichte stellt dies, das oberste Princip von Allem bildende, reine Ich als Postulat hin. Von Jedem, für den die Philosophie beginnen soll, wird gefordert, sich zum absoluten Ich zu erheben, im Denken das, was mit ihm gesagt und in ihm gesetzt ist, zu bethätigen. Wer sich nicht als reines d. h. von allem empirischen Inhalte abstrahirendes, schlechthin nur sich selber gegenständliches, und sich selbst gleiches Ich zu setzen vermag, der bleibt außerhalb der Philosophie stehen, für einen solchen kann sie schlechterdings nicht beginnen.

Fichte spricht dies reine Ich als das Princip von Allem aus, ohne, wie angemerkt, vermögend zu sein, aus ihm auch wirklich allen Inhalt abzuleiten. Zum Zwecke der Deduktion der Totalität des Inhaltes muß er zu einem zweiten, ja selbst noch zu einem dritten Principe seine Zuflucht nehmen. Dadurch daß dem Ich andere Principien zur Seite treten, verliert es natürlich die Bedeutung des absoluten Princips. Ist es auch unter den Principien das erste, so kann es doch jetzt immer nur für ein bestimmtes und endliches Princip angesehen werden. Im Grunde haftet ihm die Bestimmtheit und Endlichkeit auch schon von Hause her an; jede reine Abstraktion nämlich bildet, weil sie nur die Flucht aus dem Gebiete des Bestimm-

ten ist, eine Bestimmtheit und Endlichkeit dem gegenüber, wovon abstrahirt ist. — Das zweite von Fichte aufgestellte Princip lautet: „Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen." Im ersten Princip setzt das Ich schlechthin nur sich selbst, im zweiten setzt es das absolute Gegentheil seiner selbst. Wie das Ich diese doppelte, rein entgegengesetzte Thätigkeit sein könne, ist etwas ganz Unbegreifliches. Die Ableitung des zweiten Princips aus dem ersten hätte in dem Nachweise bestehen müssen, daß mit innerer Nothwendigkeit das Sichselbstsetzen in das absolute Entgegensetzen überzugehen habe. Dadurch daß diese Ableitung nicht gegeben wird und objektiv angesehen, auch unmöglich ist, gewinnt der Dualismus wieder volles Dasein und Leben. Und ist derselbe erst einmal in den Principien sanktionirt, so kann mit Bestimmtheit vorausgesagt werden, daß er so gewiß, als die Principien bleiben, auch unüberwindbar sein werde.

Nach dem ersten Princip setzt das Ich sich selbst, nach dem zweiten sein Gegentheil, das Nicht-Ich. Indem das Ich, worauf bereits im Vorigen hingewiesen, alles Setzen nur innerhalb seines eigenen Seins vollbringen kann, muß natürlich damit auch das von dem Ich gesetzte Nicht-Ich in das Ich hineinfallen. Wir haben somit ein allgemeines Ich, in welchem Ich und Nicht-Ich einander entgegengesetzt sind. Es liegt die Frage nahe, wie bei diesem Gegensatze die Einheit des Ich bestehen könne. Offenbar müßte die Einheit zerstört werden, wenn beide Seiten gegen einander sich absolut ausschließend verhielten. Soll die Einheit ihr Bestehen haben, so muß jede Seite davon abstehen, die absolute Realität gegen die andere einnehmen und behaupten zu wollen. Es muß sich jede mit einem Theile der

absoluten Realität zufrieden geben und den andern Theil seinem Gegentheil überlassen; jede muß die Schranke anerkennen, sich selbst einschränken. Das Ich, welches im Ich dem Nicht-Ich gegenübersteht, ist nicht mehr das absolute, sondern das getheilte Ich und umgekehrt ist das Nicht-Ich, welches dem Ich gegenübersteht nur eine getheilte und relative Realität. Das dritte, von Fichte angenommene, Princip, welches die Beziehung der beiden ersten auf einander ist, lautet daher: „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen."

Es erhellt aufs Klarste, daß in den angegebenen Principien das Ich als existirender Widerspruch gesetzt sei. Im ersten Princip tritt das Ich als Totalität und absolute Realität, in den andern Principien nur als eine Seite und als Theil, nur als relative Realität auf. In jenem ist es unbegrenztes und indeterminirtes, in diesen begrenztes und determinirtes Sichselbstsetzen d. h. ein Sichselbstsetzen, welches, indem es sich nicht schlechthin setzen kann, zugleich an sich selbst seine eigene Negation, das Nichtsein seiner selbst ist. Jenes Ich ist absolute Activität, dieses dagegen in der Activität zugleich Passivität. Es giebt keine andere Weise, wie sich das Ich von diesem Widerspruche befreien kann, als die, daß es thatsächlich zeigt, wie in Wahrheit alle auf es einwirkende Activität des Nicht-Ich bloßer Schein und vielmehr seine d. h. des Ich eigene Selbstbestimmung, ja wie selbst die Realität des Nicht-Ich im Grunde nur seine eigene d. h. des Ich entäußerte und durch es hervorgebrachte Realität ist.

Fichte läßt seine Wissenschaftslehre in zwei Theile, in den theoretischen und den praktischen, zerfallen. In je-

nem versucht er, zu zeigen, daß alle auf das Ich einwirkende Activität des Nicht-Ich ein bloßer Schein und vielmehr nur die Selbstbestimmung des Ich ist, in diesem unternimmt er, selbst die Realität des Nicht-Ich als das Produkt und das Gesetztsein des Ich selber zu begreifen. Ist gezeigt, daß im Ich alle Activität und alle Realität schlechthin nur dem Ich und seiner freien Thätigkeit angehöre, so ist dann aufs Vollkommenste die Harmonie des Ich restituirt.

Zum theoretischen und praktischen Ich wird das Ich dadurch, daß ihm ein Nicht-Ich als Realität gegenübergetreten ist. Das Ich überhaupt oder das Ich, wie es in dem ersten Principe auftritt, ist die reine Indifferenz des theoretischen und praktischen, weder das eine, noch das andere. Das theoretische und praktische Ich unterscheiden sich darin von einander, daß jenes, ungeachtet seiner Thätigkeit und Selbstbestimmung, stets durch das Nicht-Ich bestimmt ist, dieses dagegen umgekehrt eine bestimmende Thätigkeit auf das Nicht-Ich ausübt, das Nicht-Ich zum determinirten und passiven macht. Das theoretische oder das in seiner Thätigkekt durch das Nicht-Ich bestimmte Ich würde dadurch zum Ich überhaupt oder zu dem absolut sich selbst setzenden Ich werden, wenn es ihm gelänge, alles Bestimmtsein durch das Nicht-Ich in seine eigene freie Selbstbestimmung umzuwandeln, dasselbe als freies Produkt seiner selbst aufzuzeigen. Allein alles Bestimmtsein oder das Bestimmtsein durch das Nicht-Ich überhaupt aufzuheben, und es absolut in seiner Selbstbestimmung aufgehen zu lassen, vermag es nicht. Daß es dies nicht vermöge, zeigt es darin, daß es ihm unmöglich ist, rein aus

und durch sich selbst die Vorstellung zu produciren. Wenn das Ich die Fähigkeit offenbaren könnte, absolut durch sich selbst die dinglichen Vorstellungen hervorzurufen, nothwendig müßte dann alle einwirkende Activität des Nicht-Ich gänzlich gebrochen und damit auch die Realität des Nicht-Ich zu einer Chimäre geworden sein. Fichte muß zugeben, daß das Ich für die Produktion seiner dinglichen Vorstellungen eines vom Nicht-Ich ausgehenden Anstoßes bedürfe. Aber hat das Ich diesen Anstoß nöthig, so muß es einen, wenn auch noch so geringen, Grad der Activität des Nicht-Ich und der Passivität seiner selbst, es muß die Realität des Nicht-Ich anerkennen.

In dem praktischen Theile seiner Wissenschaftslehre versucht Fichte zu zeigen, daß diese einen bestimmenden Einfluß auf das Ich ausübende Realität des Nicht-Ich in Wahrheit nur das Produkt des Ich sei und also dennoch das Ich, indem es nur durch sein eigenes Produkt determinirt werde, absolut freie Selbstbestimmung und jeglicher Passivität ledig sei. Allein auch dieser Nachweis gelingt ihm nicht. Vielmehr wird es hier vollkommen offenbar, daß für alle Ewigkeit das Ich bestimmt ist, im Dualismus gegen das Nicht-Ich zu verharren. Unter dem praktischen Ich ist das Ich zu verstehen, wiefern es sich selbst d. h. seinen unendlichen Inhalt in das Nicht-Ich einführt, das Nicht-Ich in eine aus dem Geiste gezeugte Objektivität umwandelt und verklärt. Schon hierin ist ausgesprochen, daß das Nicht-Ich unmöglich ein absolutes Produkt des Ich sein könne. Es muß nämlich das Ich für sein Sicheinführen in das Nicht-Ich das Dasein des Nicht-Ich voraussetzen; nach vollbrachter Einführung ist für das

aus dem Ich gezeugte, geistige Dasein dies Vorausgesetzt-sein des Nicht-Ich die stets bleibende Grundlage. Angenommen, es hätte sich das Ich vollständig im Nicht-Ich realisirt, stets würde als negirte und verklärte Basis das Nicht-Ich verbleiben. Vollkommnes Produkt des Ich würde das Nicht-Ich nur dann sein können, wenn auch diese Voraussetzung und Grundlage, die das Nicht-Ich bildet, Produkt des Ich wäre. Ergebe sich auch diese, was nicht dargethan werden kann, als Produkt des Ich, so würde der Schluß berechtigt sein, daß das Ich absolutes und von jeglicher fremden Macht befreites Sichselbstbestimmen sei. Aber nicht einmal dahin vermag es das Ich zu bringen, daß durch es das totale Nicht-Ich zur negirten und allseitig verklärten Grundlage werde. Auch noch in seiner Ungeistigkeit bleibt das Nicht-Ich, wenn gleich nur relativ und partiell, außerhalb des Ich bestehen. Es liegt der Grund hiervon in der Endlosigkeit des Processes, in welchem sich das Ich in das Nicht-Ich einführt. Ist der Proceß der Einführung in keinem Momente vollkommen abgeschlossen, gehört vielmehr zu seinem Begriffe eine unendliche Zeit, so wird stets noch ein durch den unendlichen Inhalt des Ich nicht verklärtes, also ein den reinen Gegensatz gegen das Ich bildendes, abstraktes Nicht-Ich zurückbleiben müssen.

Also auch der subjektiv idealistische Versuch Fichtes, den Dualismus von Geist und Natur zu beseitigen, ist ein mißlungener. Das Ich befindet sich im Gegensatze gegen das Nicht-Ich sowohl theoretisch, als auch praktisch. Als praktisches Ich erkennt es die Ueberwindung des Nicht-Ich als seine Bestimmung, aber es weiß die letztere als eine

nur im endlosen Processe zu erreichende d. h. im Grunde unerreichbare, eine hinsichtlich ihrer Wirklichkeit ein stetes Sollen bleibende. Die Bewältigung des Dualismus zwischen Geist und Natur bleibt auch nach dem Auftreten Fichtes die noch zu lösende, würdige Aufgabe der Philosophie.

Da das idealistische Ich nicht vermocht hat, das natürliche Sein zu einer aus seiner eigenen freien Thätigkeit hervorgehenden Seite seiner selbst herabzusetzen, so wird ein System, was nach Fichte eine Weiterbildung der Philosophie beabsichtigt, nur consequent verfahren, wenn es das natürliche Sein als einen berechtigten Faktor dem Selbstbewußtsein oder dem subjektiven Geist gegenüber restituirt. Schleiermacher, dessen System sich unmittelbar an das Fichtesche anschließt, zieht diese Consequenz. Die Schleiermachersche Dialektik (Metaphysik und Logik) weiß von keinem andern Geiste, als dem, welcher die Natur in selbständiger Gestalt außer und neben sich hat; der Geist ist ihr so wenig Totalität, daß er nur eine einseitige Welthälfte der Natur, der andern sowohl gleich einseitigen als auch gleich berechtigten Welthälfte, gegenüber bildet. Durch diese Anerkennung des natürlichen Seins, als einer mit dem Geiste gleich selbständigen Seite, tritt Schleiermacher in eine nähere Beziehung zu Kant. Er ist mit Kant darin ganz einverstanden, daß Geist und natürliches Sein einander dualistisch und gegensätzlich gegenüberstehen. Eine Deduktion des Dualismus, welche eine der Hauptseiten der Kantischen Philosophie bildet, finden wir bei ihm nicht. Er setzt den Dualismus schon ohne Weiteres voraus; derselbe ist ihm eine unbezweifelbare und absolut gewisse Thatsache. Ganz im Sinne

Kants scheint er ihn nicht gedacht zu haben; es tritt bei ihm die Seite, welche bei Kant den Dualismus begründet, nämlich die in den Kategorien sich manifestirende Spontaneität des Verstandes, so gut wie ganz in den Hintergrund. Völlig im Sinne des Cartesius kann er ihn auch nicht aufgefaßt haben, da bei ihm nicht, wie bei diesem, das natürliche Sein nur ein ausgedehntes ist, auch von ihm nirgends der Geist als das im reinen Elemente des Denkens sich abstrakt auf sich beziehende Selbstbewußtsein aufgefaßt wird. Der wesentliche Unterschied findet jedoch zwischen dem Schleiermacherschen und Kantischen Dualismus Statt, daß jener die Einheit und Versöhnung seiner Seiten, wenn schon diese Versöhnung nicht aus den entgegengesetzten Seiten selbst hervorquillt, zuläßt, dieser dieselbe, namentlich auf dem theoretischen Standpunkte, absolut unmöglich macht. Hinsichtlich dieses seines Verhältnisses zu der möglichen Einheit seiner Seiten ist der Schleiermachersche Dualismus mit dem Cartesianischen, der durch die Vermittlung der Idee Gottes diese Einheit statuirt, ganz identisch. — Der Kantische theoretische Dualismus, nach welchem die Dinge in ihrem Ansichsein in absoluter Festigkeit dem erkennenden Geiste gegenüber verbleiben, zerstört die Idee des Wissens. Unter dem Wissen in seiner Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit ist nämlich diejenige Beziehung des Geistes auf die Dinge zu verstehen, in welcher das Wesen und Ansichsein der Dinge, überhaupt die Dinge in ihrer ungetheilten Totalität, für den Geist sind d. h. in die Innerlichkeit des Geistes aufgenommen sind. Der Schleiermachersche Dualismus hingegen zerstört so wenig das Wissen, daß umgekehrt vielmehr er durch das Wissen zerstört wird. Das Wissen ist in sich

der lebensvolle Proceß, ihn zur Einheit zu vermitteln und in derselben aufzuheben.

Die beiden Hauptfragen der Schleiermacherschen Dialektik, durch die ihr Gesammtinhalt bedingt wird, sind die erste: Ist ein Wissen, die zweite: Ist ein Wollen möglich? Das Wissen enthält eine Einheit des Geistes mit dem natürlichen Sein, ebenso auch das Wollen. Im Wissen hebt der Geist die Dinge in seine Einheit empor, im Wollen führt er sich in Form bestimmter Zweckbegriffe in die Dinge ein. Die wesentliche Bedeutung beider Fragen ist daher: Ist eine Einheit des Geistes mit den Dingen, des Denkens mit dem natürlichen Sein möglich? Schleiermacher statuirt die Möglichkeit dieser Einheit, die reale Möglichkeit des Wissens und des Wollens. Deswegen, sagt er, kann unser Denken in Einheit mit dem äußeren Sein sein, weil ursprünglich, nämlich in der Idee Gottes, Denken und Sein in Einheit sind. Der Begriff der Gottheit besteht in der Einheit des Denkens und Seins. Weil dieser Begriff Realität hat, kann auch das Wissen und das Wollen Realität haben. — Wissen ist eine bestimmte Einheit des Denkens und Seins und ebenso das Wollen. Diese bestimmten Einheiten sind möglich, weil die allgemeine Einheit beider Seiten, die Einheit überhaupt Existenz hat. — Durch diese Art und Weise der Beseitigung des Gegensatzes, daß nämlich durch die Vermittlung der Gottheit die entgegengesetzten Seiten in Beziehung gesetzt werden, sehen wir Schleiermacher zu Cartesius, Malebranche und Spinoza zurückkehren. Insonderheit ist es Spinoza, mit dem er die größte Verwandtschaft hat. Seine und die Spinozistische Gottes-Idee sind absolut identisch. Wie Spinoza behauptet auch Schlei-

ermacher, die Gottheit könne nichts Bestimmtes und Entgegengesetztes sein. Alles Entgegengesetzte sei ein Mangelhaftes, reine Negation. Allein dadurch ist die Gottheit kein Mangelhaftes, daß sie über alle Gegensätze, namentlich über den alle übrigen Gegensätze unter sich begreifenden Gegensatz von Denken und Sein hinausliegt. Die Gottheit ist die Einheit des Denkens und des Seins, eine Einheit worin der Unterschied, der ein Mangelhaftes ist, gänzlich verschwunden ist, eine Einheit also, welche die wesentliche Bedeutung der Indifferenz hat. Ungeachtet so die Gottheit bei Spinoza und Schleiermacher die identische ist, ist doch das Verhältniß, was dieselbe zur Welt einnimmt, bei beiden ein völlig verschiedenes. Auf Spinozistischem Standpunkte giebt es im Grunde gar keine Welt und ganz mit Recht ist die Philosophie Spinozas Akosmismus genannt. Was die Welt wirkliches, wahrhaftes und positives Sein ist, das ist das Sein der Gottheit in ihr; was die Negation der Gottheit, ein Anderes als sie ist, das ist damit die Negation des Seins überhaupt, ist ein bloßes Nichtsein. Von einer Welt kann nur auf einem solchen Standpunkte gesprochen werden, auf dem es ein relativ selbständiges Sein außerhalb der Gottheit, noch ein von dem Sein dieser verschiedenes Sein giebt. Dem Standpunkte Schleiermachers gemäß existirt ein von dem Sein der Gottheit verschiedenes Sein, also eine Welt. Schleiermacher ist in dieser Abweichung von Spinoza keinesweges Unphilosoph, so wenig Unphilosoph, daß er in Wahrheit nur theils die Consequenz der Spinozistischen Gottesidee gezogen, theils das Resultat, was sich mit Nothwendigkeit aus der Fortentwicklung der Philosophie nach Spinoza ergiebt, geltend gemacht

hat. Ist nämlich die Gottheit die reine Indifferenz, so muß es auch eine Differenz geben. Eine Negation von Etwas ist unmöglich, wenn dies Etwas selbst unmöglich ist. Die Sphäre der Differenz aber wird durch das weltliche Sein gebildet. Die Welt ist das in sich mannigfaltige und unterschiedene Dasein. — Nothwendiges Resultat der Fortentwicklung der Philosophie nach Spinoza ist die relative Selbständigkeit der Welt der Gottheit gegenüber deswegen, weil die idealistischen und materialistischen Systeme, in denen sich die beiden Hälften der Welt, der Geist und das natürliche Sein, in ihrer ganzen Selbständigkeit hervorgethan haben, nicht vergeblich aufgetreten sein können. Wohl vergeblich hat der Idealismus sich bemüht, das Ich, vergeblich der Materialismus, das natürliche Sein zur Absolutheit zu erheben. Aber eine relative Selbständigkeit ihres Princips kann keiner Richtung streitig gemacht werden.

Ob diese Schleiermachersche Weise der Auflösung des Dualismus zwischen Geist und Natur die höchste und wahrste sei, wird die der Darstellung der Dialektik nachfolgende Kritik näher untersuchen und prüfen. Im Vergleich mit den ihr vorangehenden Auflösungsversuchen ist sie durchaus berechtigt und vollkommen befugt, das Recht der Wahrheit für sich in Anspruch zu nehmen. Es muß ihr eingeräumt werden, daß sie sich von den hervorstechenden Einseitigkeiten der früheren Versuche fern gehalten, gleichwohl dabei das Wahre, was diese enthalten, anerkannt und gewürdigt hat. Bestand z. B. der wesentliche Mangel der Spinozistischen Auflösung darin, daß in der göttlichen Einheit Geist und Natur nur abstrakt vernichtet wurden, so ist durch Schleiermacher derselbe beseitigt, indem er der absoluten göttlichen

Einheit gegenüber ein relativ selbständiges Dasein dem Geiste wie der Natur zugesteht. Den Extremen des Idealismus und Materialismus gesteht er eine relative Berechtigung zu, insofern er den Geist als die eine, die Natur als die andere wesentliche Welthälfte anerkennt und die Einheit von beiden, die Totalität der Welt, der Gottheit gegenüber in Schutz nimmt.

Schleiermacher läßt seine Dialektik in 2 Theile, den transcendentalen und formalen zerfallen; jener ist der metaphysische, dieser der logische. Jener heißt der transcendentale deswegen, weil er durch das Transcendentale d. h. durch die Idee Gottes die Möglichkeit des Wissens und Wollens begründet. Keineswegs handelt der transcendentale Theil ausschließlich vom Transcendentalen; aber das Transcendentale bildet seinen Mittelpunkt oder, vielleicht richtiger, seinen Höhepunkt. Die 3 wesentlichen Abschnitte, worin der transcendentale Theil zerfällt, sind 1) die Idee des Wissens, 2) die Idee des Wollens und 3) die Idee Gottes. Schleiermacher thut recht daran, die Logik auf die Metaphysik folgen zu lassen. Aufgabe der Logik ist es, die Construktion des Wissens zugeben oder das Wissen in seinem sucessiven Werden, in dem Processe, worin es sich seiner Idee gemäß setzt, aufzuzeigen. Das Werden und Entstehen von Etwas hat stets die Möglichkeit dieses Etwas zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Die Möglichkeit des Wissens zu erweisen, ist die wesentliche Aufgabe der Metaphysik. Also muß so nothwendig die Metaphysik der Logik vorausgehen, als dem Begründeten nothwendig das Begründende zur Voraussetzung dienen muß.

Begriff der Philosophie.

Was die Philosophie sei und worin ihr Begriff bestehe, erkennt man am besten und sichersten, wenn man erwägt, welchen Charakter die einzelnen positiven Wissenschaften durch sie annehmen. Jede positive Wissenschaft enthält eine Mannigfaltigkeit des Inhalts in sich, eine Fülle von Gedanken. Ohne Philosophie steht dieser Inhalt vereinzelt und atomistisch da; jeder Gedanke bezieht sich nur auf sich und entbehrt in dieser seiner selbstischen Abgeschlossenheit des wesentlichen und nothwendigen Zusammenhangs mit den übrigen. Sowie sich dagegen die Philosophie mit einer positiven Wissenschaft verbindet, tritt sogleich ein nothwendiger Zusammenhang unter den einzelnen Gedanken hervor; jeder Gedanke bezieht sich nun ebensosehr, und zwar nach dem Grade seiner Verwandtschaft, auf die andern, als er sich durch seinen eigenthümlichen Gehalt auf sich selbst bezieht. Wenn eine Wissenschaft ohne Philosophie den Anblick eines chaotischen Untereinanders zeigt, offenbart sie dagegen, nachdem sie sich der Macht der Philosophie unterworfen, eine innere Ordnung und eine allseitige Harmonie. Jeder Gedanke nimmt die Stellung ein, die er allein einnehmen kann und durch seinen Begriff einnehmen muß; er kann nicht

auch hier oder anderwärts, sondern er muß nur da stehen, wohin er durch die Philosophie gestellt ist. Durch die Philosophie ist also die einzelne Wissenschaft zu einem seelenvollen Organismus, und jeder ihrer Gedanken und Theile zu einem lebendigen Gliede in demselben umgeschaffen. Zu Gliedern werden Theile dadurch, daß eine nothwendige wesentliche Einheit sie durchzieht, die sie aus ihrer diskreten Sprödigkeit herausreißt und sie in ein continuirliches Füreinandersein umwandelt.

Dasselbe, was an sich selbst durch die Philosophie eine einzelne Wissenschaft erfährt, erfahren durch sie die vielen Wissenschaften unter einander. Diese stehen, ehe sie die Macht der Philosophie an sich erfahren haben, einander gleichgültig gegenüber. Es schließt die eine von sich die andere aus; jede scheint ihr Wesen für sich zu treiben. Die Philosophie hebt diese gleichgültige Isolirtheit auf und bringt grade so, wie den verschiedenen Inhalt einer einzelnen Wissenschaft, auch die vielen Wissenschaften in einen wesentlichen Zusammenhang unter einander. Es entsteht auf diese Weise Eine Wissenschaft, als deren Specifikationen die einzelnen Wissenschaften erscheinen, oder es tritt ein Organismus der Wissenschaft hervor, der zu seinen lebendig in einander greifenden Gliedern die vielen einzelnen Wissenschaften hat. „Alle Wissenschaften bleiben unvollkommen, wenn nicht über ihnen eine Centralwissenschaft schwebt und diese ist eben die Philosophie. Von ihr getrennt ist alle Erkenntniß sowohl die der Natur, als die der Thatsachen der Menschheit nur ein Aneinanderreihen des Einzelnen."

Hiernach läßt sich die Philosophie als diejenige Wissenschaft definiren, die den nothwendigen Zusammenhang,

wie des mannigfaltigen Inhaltes einer einzelnen Wissenschaft, so der Wissenschaften unter einander schafft. Als die Wissenschaft von diesem nothwendigen Zusammenhange setzt sie sich aber sowohl den Inhalt einer einzelnen Wissenschaft, als auch die vielen einzelnen Wissenschaften voraus; nicht eher als dieser Inhalt und die einzelnen Wissenschaften da sind, beginnt ihre Thätigkeit. Die Philosophie ist also wohl schaffende Thätigkeit; das Produkt ihres Schaffens ist aber nicht der Inhalt, sondern die dem Inhalte gemäßeste und wesentlichste Form. In diesem ihrem Begriffe liegt, daß sie eine wesentliche Beziehung auf den gegebenen Inhalt und umgekehrt, daß dieser eine wesentliche Beziehung auf sie hat. Ohne sich auf einen gegebenen Inhalt zu beziehen, wäre die Philosophie inhaltslos, oder richtiger, sie wäre nur Wissenschaft der aus dem Denken und der Vernunft erzeugten Formen und Verknüpfungsregeln; ohne sich auf die Philosophie zu beziehen, würden die einzelnen Wissenschaften eine rein chaotische Inhaltsmasse, nichts als ein ungeformtes Material darbieten. „Keiner also, der sich überhaupt mit einem Gebiete des Wissens beschäftigt, kann den Einfluß der Philosophie auf dasselbe entbehren. Er kann sonst nur Materialien sammeln; denn jede Vorstellung, worin weder Principien noch Zusammenhang angedeutet sind, ist nur ein Material. Jeder Wissenschaftliche muß philosophiren, weil sonst sein Wissen nur ein traditionelles sein kann; aber keiner soll bloß philosophiren, weil er sonst in todtem Formelwesen (Scholastik) oder in unreifen Grübeleien (Mystik) vergehen muß." „Wie sollte es doch auch zugehen, daß Jemand bloß philosophirte? Entweder wäre er ein schwergebärender, der schlecht-

hin nur im Suchen bliebe. Einem solchen könnten wir aber nur von seinem Streben abrathen und ihm sagen, er habe nicht mit dem guten Willen seiner Natur diesen Beruf erwählt. Oder ein vielgebärender, der aber eins seiner Kinder nach dem andern aussetzte."

Auch nach Schleiermacher kann die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft bestimmt werden. Unter der Vernunft darf aber dann kein Weiteres und Höheres, als das Princip verstanden werden, aus dem die dem gegebenen Inhalte wesentlichen Formen, Verknüpfungsregeln und Gesetze herfließen. Versteht man darunter das Princip, aus dem auch aller der Wissenschaft angehörige Inhalt hervorgeht, so würde die Wissenschaft der Vernunft oder die Philosophie in diesem Sinne der Schleiermacherschen Begriffsbestimmung völlig widerstreiten. Wäre die Philosophie im Stande, auch die Totalität des wissenschaftlichen Inhaltes zu produciren, so wäre sie die absolut und allein selbständige Wissenschaft. Nicht sie wäre dann noch einseitig, sondern nur die positiven Wissenschaften, die ohne sie nicht die adäquate Form ihres Inhaltes enthielten. Nach Schleiermacher ist aber die Philosophie, da sie nur die Seite der Form repräsentirt, ebenso einseitig, als die andern Wissenschaften, die in ihrer Beziehung auf sich nur die Seite des nicht in wahrhafter Weise geformten Materials zeigen.

Indeß ist in dem Gesagten der Begriff, den Schleiermacher von der Philosophie hat, noch nicht erschöpft. Dem Gesagten gemäß würde nach Schleiermacher die Philosophie nur Logik sein und zwar reine Logik, wenn sich die Philosophie einseitig nur auf sich bezöge, angewandte Logik dagegen, sofern sie im Verhältnisse zu den positiven Wissen-

schaften stände und deren Inhalte die entsprechende Formirung gäbe. Bloße Logik ist aber nach Schleiermacher die Philosophie nicht; sie ist eben so sehr auch Metaphysik. Und von ihr, sofern sie Metaphysik ist, sollen die andern Wissenschaften ebenso abhängig sein, als von ihr, sofern sie Logik ist. Wir haben also auf den Punkt hinzuweisen, an dem sich die nothwendige Beziehung der positiven Wissenschaften auf die Philosophie, insofern sie Metaphysik ist, hervorthut.

Jede positive Wissenschaft umfaßt als ihren Inhalt eine unendliche Vielheit von Gedanken. Unstreitig ist näher ein jeder dieser Gedanken ein bestimmtes Sein, was in das Denken aufgenommen ist, oder umgekehrt ein Denken, was in sich ein bestimmtes Sein abbildet und in sich selbst darstellt. Die Gedanken, die als ihren Inhalt z. B. die Naturwissenschaft in sich schließt, sind nicht bloße Gedanken, keine Phantome und willkührliche Phantasiebilder, sondern sie sind Begriffe in dem Sinne, daß diese zugleich dem Sein entsprechen und dasselbe in sich schließen. Jeder Gedanke einer positiven Wissenschaft ist also an ihm selbst eine bestimmte Einheit des Denkens und Seins. Einheit des Denkens und Seins! Ist eine solche Einheit möglich? Kann so Verschiedenes, wie Denken und Sein zu sein scheint, in Einer Einheit sein? Schließt nicht das Denken das Sein und dies das Denken schlechthin von sich aus? Ob eine Einheit von Denken und Sein möglich sei, danach fragen die positiven Wissenschaften nicht. Das in ihnen thätige Denken ist ein ganz unbefangenes; es ergreift ohne weiteres das Sein, und hat den einfachen, festen Glauben, es könne und werde ihm dasselbe nicht widersprechen. Die

Philosophie darf bei diesem unbefangenen Glauben nicht stehen bleiben. Soll auch für sie die Einheit von Denken und Sein Realität haben, so muß sie die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieser Einheit nachweisen. Sofern die Philosophie diesen Nachweis giebt und überhaupt sich mit der Untersuchung über das Verhältniß zwischen Denken und Sein beschäftigt, ist sie Metaphysik. Der Metaphysik können sich also die positiven Wissenschaften deswegen nicht entziehen, weil ihr Inhalt und ihre ganze Existenz so lange, als sie derselben entbehren, zweifelhaft und problematisch ist. Zeigt die Philosophie als Metaphysik die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Einheit von Denken und Sein auf, so giebt sie damit eine Begründung des Inhaltes der positiven Wissenschaften; sie erweist diese Wissenschaften.

„Jedes einzelne Wissen hängt also auf eine zwiefache Weise vom philosophischen ab; in wiefern es sich auf ein früheres bezieht als Verknüpfung und in wiefern es sich auf einen Gegenstand bezieht, als den innersten Gründen des Wissens und seines Zusammenhanges mit dem Sein unterworfen.

1) Jedes Wissen steht im Zusammenhange mit anderem und hat seine Wahrheit in der Wahrheit dieses bestimmten Zusammenhangs d. h. es hängt ab von dem Besitz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menschlichen Denkens, welche, für alle verschiedenen Gebiete des Wissens dieselben, nur der Philosophie angehören können.

2) Jedes Wissen hat doch einen Gegenstand und ist nur wahr, in wiefern es zu diesem Theile des Seins dasselbe Verhältniß hat, welches im Allgemeinen Statt findet zwischen Wissen und Sein. Die Philosophie soll uns über

das Verhältniß des Denkens zum Sein gewiß machen und die sichern und untrüglichen Regeln der Verknüpfung des Denkens an die Hand geben."

Die Philosophie ist also beides, sowohl Logik als auch Metaphysik. Wird in ihre Definition auch diese letztere Seite aufgenommen, so kann sie nun als diejenige Wissenschaft bestimmt werden, die ebensosehr die principielle Begründung jedes einzelnen Wissens und der Wissenschaften giebt, als sie den wesentlichen und nothwendigen Zusammenhang wie des mannigfaltigen Inhaltes einer einzelnen Wissenschaft, so der einzelnen Wissenschaften untereinander vermittelt. „Die Philosophie soll den durchgängigen Zusammenhang (der verschiedenen Wissenschaften) hervorbringen und die gemeinsame Begründung des Ganzen und jedes Einzelnen für sich. Die Philosophie ist also die innerste Tiefe der menschlichen Erkenntniß, weil sie die gemeinsame Begründung und den gemeinsamen Zusammenhang alles Anderen giebt, und wer philosophirt, findet diesen Zusammenhang und diese Begründung." Kurz „Principien und Zusammenhang ist dasjenige, was wir Philosophie nennen."

Wenn die Philosophie Logik und Metaphysik ist, so soll nach Schleiermacher hiermit keine Diremtion ihrer in sich, kein Auseinandergehen in zwei ganz verschiedene Wissenschaften gesetzt sein, sondern, wo sie das eine ist, zeigt er, müsse sie auch das andere sein. Die Logik ist nach ihm ein Hinweisen aus sich auf die Metaphysik und ist nichts ohne dieselbe, so wie umgekehrt diese nichts ohne die Logik ist. Die Logik muß Metaphysik sein, „da die Regeln der Verknüpfung, wenn man sie wissenschaftlich besitzen will, nicht

von den innersten Gründen des Wissens zu trennen sind. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben als den Zusammenhang unseres Wissens mit den Dingen."

2) Die Metaphysik muß Logik sein, „da die Einsicht in die Natur des Wissens als auf die Gegenstände sich beziehend sich in nichts Anderem aussprechen und verkörpern kann, als in den Regeln der Verknüpfung. Denn Sein und Wissen kommen nur vor in einer Reihe von verknüpften Erscheinungen." Anders ausgedrückt: Den Mittelpunkt der Metaphysik bildet die Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem Denken und Sein zu einander stehen. Diese Erkenntniß kann sich nur in einer Vielheit von Gedanken und Sätzen darlegen, die nicht atomistisch außer einander bestehen können, sondern eine Aufeinanderfolge bilden müssen, in der jeder mit den übrigen in innerem Zusammenhange und also nach den Regeln der Logik mit denselben verknüpft ist. Das Sichselbstaussprechen der Metaphysik über ihr wesentliches Objekt kann sich nur nach den Regeln der Logik vollbringen. Die Logik ist also ihre **conditio sine qua non.** Logik und Metaphysik bedingen sich schlechthin einander gegenseitig. „Dennoch, fährt Schleiermacher fort, beruht auf der Trennung beider Fragen, über den Grund der Zusammenstimmung des Denkens und Seins und über den Grund der Verknüpfung des Denkens, die Hauptgestaltung, die man seit langer Zeit der Philosophie gegeben hat. Nämlich die Kenntniß des Grundes von der Verknüpfung des Denkens für sich betrachtet, ist die sogenannte Logik, und die Einsicht von der Bewährung des Zusammenhanges

zwischen Denken und Sein überhaupt, ist die sogenannte Metaphysik. Also Logik, formale Philosophie, ohne Metaphysik, transcendentale Philosophie, ist keine Wissenschaft; und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen, als eine willkührliche und phantastische."

Schleiermacher hat es bei dieser bloßen principiellen Aussage, daß Logik und Metaphysik vereinigt werden müssen, nicht bewenden lassen; er hat beide Wissenschaften auch wirklich vereinigt. Seine Dialektik ist der gewiß nicht unbedeutende Versuch dieser Vereinigung. Selbst wenn sich später in unsern kritischen Bemerkuugen ergeben sollte, daß dieser Versuch noch nicht die wahrste Weise der Vereinigung beider Wissenschaften sei, so kann doch das Unternehmen nicht genug anerkannt werden. Dasselbe giebt uns das lebendigste Zeugniß davon, daß Schleiermacher die Entwicklung und die Tendenz der neuesten Philosophie aufs klarste und vollkommeste begriffen habe. Das Tiefste und Höchste, was die neueste Philosophie hat erreichen wollen und auch erreichen müssen, ist grade die Vereinigung der Logik und Metaphysik zu Einer Wissenschaft. Die Philosophie hat große Thaten vollbracht; diese aber ist unter allen die größte.

Begriff der Dialektik.

Die Dialektik ist die Wissenschaft oder Kunst der Gesprächführung. Jede Gesprächführung hat zu ihrer Voraussetzung das Denken. Da es verschiedene Gebiete des Denkens giebt, muß es auch ebenso verschiedene Weisen der Ge-

sprächführung geben. Um daher die Gesprächführung, deren Wissenschaft oder Kunst die Dialektik ist, näher zu bestimmen, muß vor Allem dasjenige Gebiet des Denkens angegeben werden, in welchem sich dieselbe bewegt. Dies Gebiet des Denkens ist das reine Denken, die Dialektik also die Kunst der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens. Das reine Denken hat seinen Gegensatz einerseits an dem geschäftlichen und andererseits an dem künstlerischen Denken. Für die Erkenntniß des Begriffs des reinen Denkens in seiner ganzen Bestimmtheit und Vollständigkeit ist es nothwendig, den Begriff der beiden letzten Arten des Denkens mit aufzustellen. In dem reinen, geschäftlichen und künstlerischen Denken haben wir die Totalität der Arten des Denkens. Alles Denken, was außer ihnen noch vorhanden zu sein scheint, ist in der That und Wahrheit nur ein Moment einer dieser Arten und kann also auf keine gleiche Berechtigung mit ihnen Anspruch machen.

Den nächsten Gegensatz zum reinen Denken bildet nicht das künstlerische, sondern das geschäftliche Denken. Geschäftlich denkend verhält sich das Individuum dann, wenn sein Interesse nicht das Denken als Denken, sondern die Erreichung irgend eines Zweckes ist. Die Erreichung eines Zweckes ist so sehr die Hauptsache, daß das Denken nur die Bedeutung des bloßen Mittels für dieselbe hat. Das Individuum denkt einen Zweck; dies Denken des Zweckes aber ist kein letztes, sondern die unumgänglich nothwendige Voraussetzung für die Realisirung desselben. Damit der gedachte Zweck zum realen werde, muß das ursprüngliche Denken in Thun oder Handeln übergehen; erst das Thun

hat den real gewordenen Zweck zur Folge. Zunächst ist also das bloße Denken des Zweckes nur ein Mittel für das Thun und dieses wiederum ein Mittel für die vollzogene Verwirklichung des Zwecks. Hat das Individuum seinen Zweck erreicht, so ist damit irgend etwas Aeußeres, was in Beziehung und Verhältniß zum Individuum steht, anders geworden; jede Vollziehung des Zwecks bewirkt eine Umgestaltung und Veränderung in demjenigen Etwas, worin der Zweck ausgeführt wird. „Zum geschäftlichen Denken, bemerkt Schleiermacher, rechnen wir alles Denken um eines Andern willen, welches dann immer irgend ein Thun sein wird, ein Verändern der Beziehungen des Außeruns auf uns. In dem Anderswerden von etwas oder in der Erreichung eines Zweckes findet es sein Ende." Im Gegensatze zu diesem geschäftlichen ist das reine Denken dasjenige, was sich nicht eines Andern wegen, sondern seiner selbst wegen vollzieht. Es ist kein bloßes Mittel für die Erreichung eines ihm äußerlichen Zweckes, sondern es ist sich selbst Zweck. Indem es sich selbst bezweckt, ist es beides, Mittel und Zweck zugleich. Derjenige, welcher über die Wahrheit nachdenkt, verhält sich r e i n denkend. Er will durch das Denken der Wahrheit nichts Anderes, als nur die Wahrheit selbst gewinnen. Sie ist ihm der letzte und einzige Zweck. — Die Gedanken, die das reine Denken producirt, unterscheiden sich von allen sonstigen Gedanken insonderheit noch durch zweierlei. Einmal dadurch, daß sie den Charakter der Unveränderlichkeit an sich tragen; zweitens dadurch, daß sie, wenn auch von dem einzelnen Subjekte producirt, doch nicht bloß subjektive Gedanken sind, sondern objektive, d. h. solche, denen alle denkfähigen Subjekte ihre Zustimmung geben

müssen und die also in Wahrheit die einstimmigen Gedanken Aller sind. Die Gedanken also, die das reine Denken producirt, sind in sich wesenhafter und wahrer Natur; allein nämlich das Wesenhafte und Wahre ist das an sich selbst Unveränderliche und Unzerstörbare, allein es ist nicht der Privatbesitz eines einzelnen Subjekts, sondern das sich durch alle Subjekte hindurch continuirende und von der Eigenthümlichkeit eines jeden unterschiedene Allgemeine. Das Denken also, was 1) Zweck seiner selbst, 2) unveränderlicher Art, und 3) das identische Denken aller denkfähigen Subjekte ist, ist das reine Denken. Statt des Ausdruckes reines Denken kann auch, wie es von Schleiermacher geschieht, der Begriff des Wissens substituirt werden. Das Wissen ist ein Denken, aber nur ein Denken, dem dieser dreifache Charakter zukommt, also das zu seiner Wahrheit erhobene Denken. Die eigenen Worte Schleiermachers über das reine Denken sind folgende: „indem es (das reine Denken) um des Denkens willen ist, hat jeder solche Act sein Maaß nicht nur an dem Fortbestehen desselben in und mit allen Denkacten desselben Subjekts, sondern auch in dem Zusammenbestehen des Denkens in diesem Subjekte mit dem Denken in allen andern. Das reine Denken ist das in sich selbst bleibende und sich zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit steigernde. Schreiben wir nun einem Denken dieses Fortbestehen und Zusammenbestehen zu, so sagen wir, ich weiß und werden insofern sagen können, das reine Denken sei das Denken um des Wissens willen. Es ist aber um des Wissens willen nicht in dem Sinne, als ob das Wissen ein anderes wäre; sondern weil alles reine Denken selbst Wissen werden will.“ — Das künstlerische

Denken hat mit dem reinen Denken im Gegensatze gegen das geschäftliche Denken dies gemein, daß es sich nicht um eines Andern, sondern seiner selbst willen vollzieht, also gleichfalls Zweck seiner selbst ist. Zum künstlerischen rechnet Schleiermacher alles Denken, „welches nur unterschieden wird an dem größeren oder geringeren Wohlgefallen, so daß auch nur dasjenige, dem ein ausgezeichnetes Wohlgefallen beiwohnt, aus dem lediglich innerlichen, sei es nun eigentliches Denken oder Bilden, zur Mittheilung und Festhaltung hervortritt und ein äußeres wird. Das Denken und Bilden ist also hier, von dem im Traume anfangend bis zu den Urbildern künstlerischer Werke sich steigernd, eigentlich nur der momentane Act des Subjekts, durch den es sich auf bestimmte Weise zeitlich erfüllt und nur das lebendigste und wohlgefälligste davon nach Außen verbreitet." Das reine Denken unterscheidet sich also von dem künstlerischen dadurch, „daß es sich nicht (wie dieses) auf die momentane Action des Subjekts, nämlich des denkenden Einzelwesens beschränkt, mithin auch sein Maaß nicht hat an dem Wohlgefallen an dessen zeitlichem Erfülltsein."

Hiernach wird es klar sein, was unter der oben aufgestellten Begriffsbestimmung der Dialektik, daß sie die Kunst oder Wissenschaft der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens sei, zu verstehen ist.

Jedes Gebiet des Denkens hat eine eigenthümliche Gesprächführung. Die Verschiedenheit des Denkens muß nothwendig auch eine Verschiedenheit der Gesprächführung zur Folge haben. Den Begriff der Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens haben wir noch etwas näher zu betrachten.

Die Gesprächführung tritt in einer zwiefachen Form auf, entweder als Selbstgespräch oder als eigentliches Gespräch, welches mehrere Personen unter einander anstellen. Die Gesprächführung in der einen, wie in der andern Form hat eine nothwendige Voraussetzung, ohne die sie ganz und gar nicht Statt finden kann. Dieselbe ist eine Hemmung des reinen Denkens, von Schleiermacher auch als Zweifel und Streit bezeichnet. „Denn setzen wir einen Einzelnen im reinen Denken begriffen von einem ihm Gewissen fortschreitend, so daß ihm jedes Folgende ebenso ein gewisses wird, so entsteht, so lange die Entwicklung ungehemmt fortgeht, kein Selbstgespräch, sondern eine fortlaufende innere Rede, deren einzelne Theile gleichmäßig unter sich und mit dem Ganzen gewiß sind. Ebenso wenn diese Rede einem Andern mitgetheilt wird, dem der Anfang schon gewiß ist, oder er wird ihm augenblicklich gewiß und ebenso auch jedes folgende Glied der Reihe, so entsteht kein Gespräch, wenn man nicht die bloß begleitende Bejahung so nennen will, sondern ohne eigentliche Wechselwirkung wird in dem Aufnehmenden dasselbe was in dem Mittheilenden war. Das Gespräch entsteht aber sogleich, wenn wir eine Hemmung setzen. Als Selbstgespräch, wenn entweder von einem Gliede der Reihe aus zwei andere entstehen, die nicht zugleich gewiß werden wollen, und also ein Schwanken zwischen beiden, oder auch, wenn zwar nur Ein Gedanke entsteht, um dessentwillen aber, wenn er gewiß sein soll, ein anderes schon gewiß gewesenes aufhören müßte, gewiß zu sein. Ebenso als eigentliches Gespräch, wenn von demselben Punkt aus dem einen Unterredner ein anderes Denken gewiß wird, als dem andern, und beide Gedanken nicht

zugleich gewiß werden wollen, oder wenn einer von beiden, damit ihm dasselbe wie dem andern gewiß werde, ein ihm schon gewiß gewesenes als nicht mehr gewiß ausstreichen müßte.“

Ist also die Dialektik Wissenschaft der Gesprächführung und kann es keine Gesprächführung ohne Hemmung und Streit im Denken geben, so ist die Hemmung oder der Streit im Denken eine ebenso nothwendige Voraussetzung für die Dialektik als für die Gesprächführung. „Nur wo der Streit schon war und zugleich die Richtung auf das Wissen stark genug und das reine Denken bestimmt genug von dem andern unterschieden, um den Streit rein in seiner Natur zu unterhalten, nur da hat die Dialektik entstehen und sich ausbilden können. Die Dialektik setzt den Zustand des Streites als vorhanden voraus und will nur für diesen wirksam sein.“

Die Gesprächführung geht von dem Streit oder der Hemmung im Denken aus. Ihr Wesen und Begriff besteht darin, diesen Streit zu heben und zu beseitigen. Wäre diese Beseitigung unmöglich, so wäre auch die Gesprächführung, mithin auch die Dialektik unmöglich. Die Gesprächführung setzt also bestimmter nicht bloß den Streit voraus, sondern auch die Möglichkeit seines Aufgehobenwerdens. Für diejenigen also, die leugnen, daß der Streit aufgehoben werden könne, kann es, wie keine Gesprächführung, so auch keine Dialektik geben. Nun giebt es wirklich eine bestimmte Klasse von Denkenden, die behaupten, daß der Streit im Denken, mag es ein Streit zwischen Mehreren oder in einem Einzelnen sein, nicht aufgehoben werden könne. Diese Klasse von Denkenden sind die Sceptiker. Sie

behaupten „das Entgegenstreben im Denken, da nämlich dem Einen nicht gewiß werden will, was dem Andern gewiß ist, bedeute nichts anderes als die in der Natur gegebene und auf keine Weise aufzuhebende Differenz, sei es nun mehrerer Einzelwesen oder auch nur mehrerer Momente in dem Leben desselben Einzelwesens. Keinem könne in einem Augenblick Anderes gewiß sein, als ihm ist, denn dieses sei das unvermeidliche Ergebniß der jedesmaligen Umgebungen in sein Dasein; und weil Jedem jedesmal das Seinige unvermeidlich sei, so sei jede Zusammenstimmung Mehrerer im Gewißsein nur etwas Zufälliges und nicht zu ermitteln." Der Gegner des Sceptikers ist der Dogmatiker. Der Dogmatismus „nimmt die Gesprächführung im Zustand des streitigen Denkens an und geht dabei offenbar von der Voraussetzung aus, daß das Entgegenstreben im Denken als ein Zerfallen der Denkenden unter sich solle beseitigt werden. Diese Handlungsweise allein bedarf mithin der Dialektik; die sceptische kann von derselben keinen Gebrauch machen." Es hält in der That auch nicht schwer, den Scepticismus zu widerlegen. Seine Behauptung ist: Die Individuen sind von Natur gänzlich von einander verschieden; eine Gemeinsamkeit und Zusammenstimmung im Denken ist schlechterdings unmöglich. Diese Behauptung muß so lange für einen bloßen Einfall, an den man sich nicht weiter zu kehren hat, angesehen werden, als sie nicht bewiesen auftritt. Giebt der Sceptiker einen Beweis, so setzt er damit voraus, er könne und werde von den übrigen Individuen verstanden werden. Von ihnen verstanden kann er nur dann werden, wenn die Individuen nicht gänzlich von einander verschieden sind, sondern, wenn es unter ih-

nen ein wesentlich Gemeinsames giebt. Der Sceptiker setzt mithin bei seinem Beweise das voraus, was er bekämpft. Er bekämpft die Gemeinsamkeit im Denken und postulirt sie selbst. „Will der Sceptiker seinem Gegner dies gewiß machen, daß der Streit nicht könne beendigt werden, dann muß er Gespräch führen und auch kunstmäßig; aber von dem Augenblick an wird er sich selbst untreu. Denn er will nun selbst eine Zusammenstimmung im Denken erwirken, welche nicht zufällig und vorübergehend sei, und er muß hierzu voraussetzen, daß es im Denken, sowohl in dem Act für sich, als im Fortschreiten von dem einen zum andern, etwas von jener Verschiedenheit der Einzelwesen nicht afficirtes gebe, indem er sonst auch nicht einmal das eine Gespräch kunstmäßig und so, daß es für Alle gelten soll, führen könnte."

Die Gesprächführung und die Dialektik setzen also, wie den Streit, so zugleich die Möglichkeit, daß er aufgehoben werden könne, voraus. Nach Schleiermacher hat auch dieser Streit wieder eine Voraussetzung, ohne deren Vorhandensein er schlechterdings nicht existiren kann. Diese Voraussetzung ist „die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes, mithin überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein." „Nehmen wir die Beziehung des Denkens auf das Seiende weg, so giebt es keinen Streit, sondern so lange das Denken nur rein in sich bleibt, giebt es nur Verschiedenheit. Sobald wir aber das Denken auf Sein als auf ein anderes, das nicht wieder Denken ist, beziehen, so sind alle Bedingungen des Streites gegeben. Denn Zweie sind nur im Streit, sofern sie ihr Denken auf ein von beiden gemeinschaftlich als dasselbige gesetztes Sein be-

ziehen und insofern das Denken des Einen das des Andern aufhebt." Der von Zweien oder auch Mehreren über ein bestimmtes Objekt geführte Streit kann doppelter Art sein. Entweder bestreitet die eine Parthei die Existenz des Objektes, die die andere behauptet, oder sie bestreitet eine Seite und Bestimmung in dem Objekte, die von der andern dem Objekte beigelegt wird.

„Folgt nun hieraus, daß Beziehung des Denkens auf das Sein die Bedingung alles Streites ist, und ist der Streit die eigenthümliche Form der eigentlichen Gesprächführung auf dem Gebiet des reinen Denkens, mithin die Voraussetzung der Dialektik, so ist auch die Beziehung des Denkens auf das Sein Bedingung der Dialektik. So daß wir zu dem Früheren hinzufügend sagen können, Denken gleichmäßig mit allen Denkenden auf Sein beziehen wollen, Wissen wollen, und im reinen Denken begriffen sein, dieses Alles sei dasselbe und das, worauf allein die Aufgabe der Dialektik sich bezieht."

Blicken wir von hier aus noch einmal auf den Gang unserer Entwicklung zurück, so ist er dieser. Wir definirten die Dialektik als die Kunst oder Wissenschaft der Gesprächführung. Die Gesprächführung wurde näher als die auf dem Gebiete des reinen Denkens bestimmt und das reine Denken bestimmt gegen das geschäftliche und künstlerische Denken abgegrenzt. Die Gesprächführung hatte zu ihrer nothwendigen Voraussetzung den Streit und wiederum konnte dieser nicht gedacht werden, ohne daß die Streitenden ihr Denken auf ein außerhalb des Denkens befindliche selbige Objekt bezogen.

Nunmehr können wir den Begriff der Dialektik in seiner ganzen Bestimmtheit und Vollständigkeit aufstellen. Die Dialektik ist nicht unmittelbar selbst die Gesprächführung auf dem Gebiete des reinen Denkens, sondern die Kunst oder Wissenschaft derselben. Als solche hat sie die allgemeinen Grundsätze und Regeln aufzustellen, nach denen planmäßig auf dem Gebiete des reinen Denkens das Gespräch geführt werden muß. „Dialektik ist die Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens." Sie läßt sich nicht unmittelbar selbst mit dem unendlich mannigfaltigen streitigen Denken ein und bringt dies zu einer letzten Ausgleichung und Versöhnung, sondern sie stellt die wesentlichen Principien und allgemeinen Gesichtspunkte auf, nach denen jeder auf dem Gebiete des reinen Denkens entstandene Streit allein wahrhaft geschlichtet werden kann und auch geschlichtet werden muß. Schleiermacher nennt sie die „Kunstlehre, nach welcher verfahren werden muß, so oft Streit entsteht, um ihn zu beseitigen. Denn Kunstlehre nennen wir jede Anleitung, bestimmte Thätigkeiten richtig zu ordnen, um ein Aufgegebenes zu erwirken. Weil sie aber als solche, und zwar als Eine, das ganze Gebiet beherrschen soll, so darf sie nicht andere Methoden aufstellen für den einen und andere für den anderen Streit und ebenso für diese und für jene Streitenden, sondern sie muß Grundsätze aufstellen, welche dieselben sind für Alle und allem Streit angemessen, nicht um vorübergehend den einen streitenden auf die Seite des andern hinüberzuziehen, sondern um das zerfallene Denken zur Einheit des Wissens zu fördern."

Ueber die Principien, die die Dialektik aufstellt, um das streitige Denken aufzuheben und eine Uebereinstimmung zu erwirken, können wir uns noch näher aussprechen. Wollen verschiedene Personen den Streit, der unter ihnen im reinen Denken ausgebrochen ist, aufheben, so kann dies nicht anders als dadurch geschehen, daß sie einmal ein Gemeinsames zum Ausgangspunkte ihres Denkens zu gewinnen suchen und zweitens von diesem Gemeinsamen aus nach gemeinschaftlichen Regeln, sei es der Gedankentheilung, oder der Gedankenverknüpfung verfahren, bis sie den streitigen Punkt gefunden haben. Jede dieser Seiten, deren eine das identische materielle Princip, das andere die identische Methode befaßt, ist gleich nothwendig. „Das gemeinsame Wissen bei Verschiedenheit der Regeln würde nur den Streit erneuern; und die Regeln würden nichts helfen, wenn man sich nicht über ein gemeinsames Wissen vereinigen könnte." „Vom ersten Gemeinsamen aus brauchen wir entweder Methode der Theilung, wenn das Gemeinsame der Art ist, daß das Gesuchte ganz darin enthalten ist, denn dann muß richtige Theilung Alles entscheiden, oder der Verknüpfung, wenn das Streitige nur zum Theil in dem Gemeinsamen ist; denn dann muß entschieden werden, ob dieser Theil mit dem andern kann verknüpft sein oder nicht. Einen dritten Fall aber giebt es nicht, denn wenn das Streitige mit dem Gemeinsamen gar keine Identität hat, so ist auch keine Lösung möglich." Will nun die Dialektik Principien für alles im Streit begriffene reine Denken, um es auszugleichen und zu versöhnen, aufstellen, so muß sie damit 1) das schlechthin gemeinsame und allem bestimmten Wissen zum

Grunde liegende Wissen auffinden und 2) allgemeine Combinationsregeln aufstellen, nach denen von dem gemeinsamen Punkte aus in allem streitigen reinen Denken verfahren werden muß. „Es kann kein kunstgemäßes Verfahren geben, zur Uebereinstimmung zu kommen, als wenn 1) ein gemeinschaftliches Bewußtsein da ist, („das gemeinsame Wissen aber, wenn es soll außerhalb alles Streites liegend anerkannt werden, muß es nicht auf dem Wege der fließenden Gedankenerzeugung entstanden sein. Denn was da entstanden ist, kann auch immer streitig werden. Sollen wir es also doch haben, so müssen wir es immer schon gehabt haben, d. h. es muß allem empirischen Bewußtsein zum Grunde liegen.") und 2) gemeinschaftliche Regeln der Gedankenverknüpfung. Haben wir kein gemeinsames Bewußtsein, so können wir bloß zu der Ueberzeugung gelangen, daß wir nie zusammenkommen werden; haben wir nicht gemeinsame Regeln des Uebergangs von einem Denken zum andern, so kann auch nie Uebereinstimmung entstehen. Beide Punkte sind also **conditiones sine quibus non** für die Aufhebung der Differenzen im Denken. Was also die Alten unter Dialektik dachten, das wollen wir aufstellen, nämlich das ursprünglich Gemeinsame im Bewußtsein und die gemeinsamen Regeln des Verfahrens lediglich als Kunst der wissenschaftlichen Construktion."

Die Dialektik zerfällt hiernach in 2 Theile. Schleiermacher nennt den ersten, der das allem empirischen Bewußtsein zum Grunde liegende gemeinsame Wissen aufstellt, den transcendentalen, den andern dagegen, der die Regeln der Methode, der Construktion und Combination, angiebt, den formalen Theil. Wenn wir in der nachfolgenden Dar-

stellung der Dialektik den einen nicht auf den andern folgen lassen, sondern den zweiten Theil in den ersten einschieben, so wird unsere Berechtigung hierzu theils schon aus der Darstellung selbst erhellen, theils werden wir uns darüber am Schlusse der Dialektik, wo wir auf das Ganze zurückblicken, zu rechtfertigen wissen.

Die Idee des Wissens.

Schleiermacher beginnt seine Dialektik mit dem Denken als mit einer vorhandenen Thatsache. Es giebt ein Denken, wir finden dasselbe ohne weiteres vor, sein Dasein braucht nicht erst erwiesen zu werden. Will man das Denken näher begrifflich bestimmen, so muß man es, da es allein nicht die ganze Wesenheit des Geistes umfaßt, von andern Funktionen und Zuständen desselben unterscheiden. Diejenige Funktion des Geistes, die vor allen übrigen darauf Anspruch machen kann, einen gleichen Rang mit ihm einzunehmen, ist das Wollen. Denken und Wollen sind von einander unterschieden, jedoch nur so unterschieden, daß sie dabei nicht aufhören, sich aufeinander zu beziehen und zugleich wesentlich identisch zu sein. Das Wollen schließt ja keinesweges das Denken aus. Wenn ich etwas will, so weiß ich, was ich will, d. h. ich denke im Wollen. Das Denken ist also selbst eine Seite im Wollen. Der Unterschied von Denken und Wollen liegt allein in ihrer Richtung. Wenn ich will, so bleibe ich bei meinem Wollen nicht stehen, sondern ich gehe daran, das, was ich will, auszuführen und That werden zu lassen. Der Wille also strebt nach Seiten seines Inhaltes aus den Grenzen

des Selbstbewußtseins hinaus, hat die Richtung in die Außenwelt, in das Sein. Diese Richtung hat das Denken nicht; seine Richtung ist vielmehr die ganz entgegengesetzte. Wenn ich denke, so nehme ich meinen Ausgangspunkt von einem äußeren Gegenstande. Dieser fällt in meinen Sinn und läßt in ihm ein Bild seiner selbst zurück. Dies Bild ergreift das Denken und überträgt es in die Sprache. Es ruht nicht eher, bevor es demselben in der Sprache den vollendeten, alle seine Seiten umfassenden Ausdruck gegeben hat. Die Richtung des Denkens ist also die von dem äußeren Sein in die Sprache. „Diejenige Geistesthätigkeit ist Denken, welche sich in der Identität mit der Rede vollendet, und sich auf ein ausser der Thätigkeit selbst Gesetzes bezieht." Da alles, was gewußt wird, nur im Medium der Sprache gewußt werden kann, so läßt sich die Richtung des Denkens auch als diejenige bezeichnen, deren Ziel das Wissen ist. Deswegen nehme ich die äußeren Gegenstände auf, um sie ins Wissen zu erheben. Ich bin so oft in mir zur Ruhe gekommen, als ich dieselben wirklich ins Wissen erhoben habe.

Das Denken unterscheidet sich aber nicht nur vom Wollen; mehr als von diesem ist es von den Empfindungen unterschieden. Sein Unterschied aber gegen die Empfindungen ist ganz derselbe, wie der des Wollens gegen dieselben. Während in den Empfindungen der Charakter der Passivität des Menschen überwiegt, überwiegt dagegen im Denken und Wollen der der Selbstthätigkeit. Wenn ich einen Gegenstand nur empfinde z. B. sehe, bin ich fast ausschließlich durch denselben bestimmt. Er ist es, der einen Eindruck auf mich ausgeübt und mich dadurch in einen

passiven Zustand versetzt hat. Vom Empfindungszustand bemerkt Schleiermacher, daß er an sich nichts bleibendes, sondern nur der Uebergang entweder zum Denken oder zum Wollen sei. „Ist z. B. ein Gesichtseindruck widerwärtig, so entsteht der Wille, das Widerwärtige zu entfernen; ist er angenehm, so der, das Angenehme festzuhalten. Aber der Empfindungszustand selbst hört auf. Und geschieht das nicht, daß sich Wollungen entwickeln, so geht der Zustand über in die Wahrnehmung und Betrachtung und wird also ein Denken. Da beziehen wir den Eindruck auf die einwirkende Thatsache und die Beziehung auf das Organische als Lust und Unlust verschwindet, oder wird durch die Willenskraft überwunden, immer aber endigt der Empfindungszustand in den der Selbstthätigkeit."

Nachdem Schleiermacher so das Denken gegen das Wollen, wie gegen die Empfindungen abgegrenzt, geht er zu der Beantwortung der für die Folge sehr wichtigen Frage über, welches Denken ein Wissen zu nennen sei. Nicht jedes Denken ist schon an sich selbst Wissen. Es wird ungeheuer Vieles gedacht, ohne daß damit alles Gedachte schon ein Gewußtes wäre. Das Wissen eines Gegenstandes ist etwas bei weitem Höheres, als das bloße Denken desselben. Schleiermacher giebt auf diese Frage eine doppelte Antwort. Für sich und isolirt soll keine der Antworten genügen; beide Antworten sollen vielmehr einander ergänzen und erst in ihrem Zusammen die Frage erledigen.

1) Die erste Antwort, die Schleiermacher giebt, ist folgende: Allein dasjenige Denken ist Wissen, was alle Denkfähigen auf dieselbe Weise producirt haben, oder was wenigstens die Nothwendigkeit einschließt, es werde von

allen Denkfähigen auf dieselbe Weise producirt werden können. Ich weiß einen Gegenstand dann, wenn ich die unumstößliche Ueberzeugung gewonnen habe, daß grade so, wie ich über ihn denke, alle Subjekte über ihn denken müssen. Das Denken als solches kann sich wohl innerhalb der Grenzen des individuellen Selbstbewußtseins halten; das Wissen erwächst nur auf dem Boden des universellen Selbstbewußtseins. Um zum Wissen zu gelangen, muß das Individuum das, was es Besonders und Eigenthümliches, wodurch es sich von anderen Individuen unterscheidet, an sich trägt, fallen lassen, muß die nicht leichte That vollziehen, sich in dasjenige Element zu erheben, worin es nicht mehr ein von den übrigen verschiedenes, sondern mit ihnen wesentlich identisches ist. Das Subjekt muß aus den Grenzen der Individualität heraus und in die Allgemeinheit des Gattungsbewußtseins eintreten. Dann weiß ich, wenn im Denken zwischen mir und allen übrigen Individuen nur Uebereinstimmung, nur Harmonie vorhanden ist.

Die Uebereinstimmung der Individuen im Denken kann eine zwiefache sein. Die gewöhnlichste ist die, welche sich abstrackt nur auf das Resultat, die seltenere dagegen die, welche sich sowohl auf das Resultat als auch auf den Weg und die Methode bezieht, wodurch dasselbe gewonnen ist. Hat z. B. Jemand ein theologisches oder philosophisches System veröffentlicht, wie Wenige giebt es, die die Mühe auf sich nehmen, dasselbe von Anfang bis zu Ende dem genauesten Studium zu unterwerfen. Die Meisten fragen nur, welche Resultate hat der Mann herausgebracht. Stimmen diese mit dem überein, was sie sich

über dieselben Objekte in ihrem Kopfe zu rechte gemacht haben, so nehmen sie dieselben an, wo nicht, so verwerfen sie sie.

Diejenigen, die nur eine solche resultatische Uebereinstimmung besitzen, sind nach Schleiermacher noch nicht die eigentlich Wissenden. Um Wissender zu sein, dazu bedarf es einer höheren und wahreren Form der Uebereinstimmung, nämlich derjenigen, die sich auf beides, sowohl auf das Resultat als auch auf den Weg zu demselben gründet. Also auf die Gleichmäßigkeit der Produktion des Denkens kommt es vor Allem an. Wer von dem identischen Anfangspunkte und aus dem identischen Grunde heraus seine Gedanken in derselben Weise und auf demselben Wege wie alle übrigen Denkfähigen producirt, der muß auch zu demselben Resultate wie sie kommen. „Das Setzen einer Gleichmäßigkeit der Produktion giebt die Allgemeingültigkeit des Resultats." Keinesweges aber findet das Umgekehrte Statt. Es können Viele mit dem Resultate Jemandes übereinstimmen, ohne daß sie zu demselben auf demselben Wege wie er gekommen sind. „Wenn wir annehmen, daß vom ersten Anfange des Denkaktes an alle Menschen gleich verfahren, dann müssen sie auch zu demselben Resultate gelangen, aber keinesweges braucht, wo ein gleiches Resultat ist, die Gleichmäßigkeit des Verfahrens zu sein. So im Verhältnisse dessen, der ein Kunstwerk producirt hat, zu dem, der es anschaut. In beiden ist dieselbe Idee als Resultat, aber in dem ersten ursprünglich, in dem andern nur abgeleitet und darum nicht als Wissen. Ebenso bei einem bloßen Gelernthaben ist Gleichheit des Resultats, aber kein Wissen." „Das Wissen ist also wirklich nur im Denken,

nicht im Gedachthaben. Das Wissen als Besitz geht doch immer auf die Produktion. Ist diese in der Erinnerung verloren gegangen und nur das Resultat geblieben, so hat man dieses doch nicht als ein Wissen."

Wenn das Denken so denkt, daß ihm die Nothwendigkeit einwohnt, es müßten alle Denkfähigen so denken, wenn es also Wissen ist, so ist stets in seinem Begriffe die Ueberzeugung mit enthalten. Ein Wissen ohne Ueberzeugung ist kein Wissen. Habe ich von dem, was ich weiß, keine Ueberzeugung, so geht mir über dasselbe und in demselben auch die Gewißheit ab. So wenig ein Wissen ohne Gewißheit noch Wissen ist, ebensowenig bleibt es es selbst ohne Ueberzeugung. Gewißheit und Ueberzeugung sind identische Begriffe. Es gilt also als ein unbedingt wahrer der Satz: kein Wissen ohne Ueberzeugung. Das Umgekehrte jedoch: keine Ueberzeugung ohne Wissen, läßt sich keinesweges schlechthin rechtfertigen. Die Empirie zeigt uns Formen der Ueberzeugung, bei denen wir gar nicht postuliren, es müßten alle Denkfähigen dem, wovon wir überzeugt sind, beipflichten; im Gegentheil, wir haben oft das ausdrückliche Bewußtsein, daß der Charakter unserer Ueberzeugung ein rein subjektiver sei. „Wir setzen unsre Maximen und unsere Geschmacksurtheile, die auch mit Ueberzeugung begleitet sind, freilich zum Theil als für jeden Fall von uns nur ebenso zu produciren und nur insofern haben wir Ueberzeugung, als wir dieses setzen. Allein diese Ueberzeugung ist eine subjektive, denn wir setzen nicht, daß jeder andre eine eben solche Handlungsweise vornehmen und ein eben solches Urtheil fällen müsse."

Haben wir hiermit die Idee des Wissens nach der einen ihrer wesentlichen Formen vollständig angegeben, so bleibt, ehe wir zu der andern Form übergehen, nur übrig, kurz auf das Mangelhafte, was derselben anklebt, hinzuweisen. Enthielte sie gar nichts Einseitiges und Mangelhaftes, so wäre durchaus kein Grund vorhanden, noch zu einer andern Form fortzugehen. Sie erschöpfte ja vielmehr dann ganz die Idee des Wissens, wäre die Totalität, worin sich diese ihre Realität giebt.

a) Der erste Mangel dieser Wissensform besteht darin, daß sie in absoluter Weise durchaus nicht verbürgen kann, im Besitze der Wahrheit zu sein. Wahrheit muß das Wissen in sich enthalten d. h. dem Gewußten muß Sein und Realität zukommen. In der Geschichte ist zu wiederholten Malen der Fall eingetreten, daß alle Denkfähigen nicht bloß eines, sondern verschiedener Zeitalter im Denken über ein bestimmtes Objekt übereinstimmten, und daß dennoch ihre Gedanken realitätslos, in Disharmonie mit der Wirklichkeit waren. Ist es nicht Jahrtausende hindurch die allgemeinste Ansicht und Ueberzeugung gewesen, daß sich die Sonne um die Erde bewege? Es können sehr wohl alle Individuen einer oder verschiedener Zeiten im Denken über ein Objekt harmoniren, auch alle in derselben Weise ihr Wissen erzeugt haben, und dennoch kann ihrem Wissen ein falsches Objekt zum Grunde liegen, dennoch können sich alle in einem allgemeinen Irrthum befinden. Auf nichts muß es für das Wissen, will es wirkliches Wissen sein, so ankommen, als darauf, daß es das rechte und wirkliche Objekt in sich abbilde.

b) Der zweite Mangel dieser Wissensform liegt darin, daß sie nie in ihrer ganzen Reinheit in dem einzelnen Subjekte zur Darstellung kommt. Es soll dem Menschen nach Schleiermacher, worüber unten ein Ausführlicheres, unmöglich sein, sich seiner Besonderheit und Eigenthümlichkeit so zu entkleiden, daß er ganz im Allgemeinen aufgeht. Immer mischt sich in sein Wissen ein individuelles Element mit hinein. Die Idee des Wissens bleibt also nach ihrer ihr einwohnenden wesentlichen Allgemeinheit mehr oder weniger ein Sollen, eine Aufgabe, die sich nur in unendlicher Annäherung vollziehen und lösen läßt.

2) Die zweite Wissensform, das nothwendige Supplement der ersten, spricht sich in dem Satze aus: Nur dasjenige Denken ist Wissen, was vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend. Einem solchen Denken, was in sich selbst kein Sein abbildet und darstellt, muß durchaus die Würde des Wissens abgesprochen werden.

Das Nächste, worauf wir unser Augenmerk zu richten haben, ist der Begriff des Seins. Das dem Sein entsprechende Denken soll Wissen sein. Schleiermacher versteht unter dem Sein ein gedoppeltes. Einmal ist ihm das Sein dasjenige, was Einwirkungen auf uns ausübt und mittelst derselben in unsere Wahrnehmung und dann weiter in unser Denken eingeht. Dies Sein umfaßt die unendliche Vielheit von Gegenständen, die im Raume neben einander bestehen und in der Zeit Veränderungen, insbesondere die des Entstehens und Vergehens, erfahren. Es ist das außerhalb unseres Denkens sein Bestehen habende sinnliche Sein. Zweitens versteht er unter dem Sein ein solches, welches das grade Gegentheil des angegebenen zu sein scheint, näm-

lich ein Sein, was seinen Ursprung im Denken hat und erst mittelst des Denkens zu einem äußeren wird. Dies Sein ist das Sein der Zwecke und Willensentschlüsse, die wir in der Außenwelt verwirklichen. Wenn wir die äußeren Gegenstände verändern, so thun wir hiermit offenbar dies, daß wir ein aus unserem Denken erzeugtes Sein in dieselben einführen. Täglich sind wir in dem Processe begriffen, uns die Natur dienstbar, d. h. sie zum Organe und Träger unseres in den bestimmten Zwecken, die wir ausführen, sich verwirklichenden geistigen Seins zu machen. Wollen wir dies letztere Sein von dem ersten durch einen bestimmten Namen unterscheiden, so können wir es das ethische Sein nennen, jenes erste aber das physische. Das ethische Sein begreift das Sein in sich, was seinen Ursprung in unserem Denken hat, aus diesem in unseren Willen übergeht und durch den Willen als That in das sinnliche Sein eingeführt wird. Das verwirklichte ethische Sein schließt das sinnliche Sein nicht aus; es ist sinnliches, aber vom Geiste durchdrungenes und verklärtes Sein. Die Sinnlichkeit ist nur die Grundlage, worauf die Geistigkeit aufgebaut ist.

Wie es diese zwei Weisen des Seins giebt, unter denen von Schleiermacher in der Dialektik gewöhnlich nur die erstere gemeint ist, wenn er dasjenige Denken ein Wissen nennt, was mit dem Sein übereinstimmt, so muß es natürlich auch zwei Weisen des Wissens geben, je nachdem sich das Denken auf die eine oder die andere Form des Seins bezieht und dieselbe in sich abbildet. „Zwischen beiden Arten des Wissens, bemerkt nun Schleiermacher, dem um den Anfang unserer inneren Lebensbewegungen (um das in uns gesetzte Sein, um die innere Willensbewegung)

und dem um das, was sein Sein außer uns hat, ist aber kein Unterschied. Also muß auch das Sein, dem dies Wissen entspricht, nicht verschieden sein d. h. das Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es Wollen wird, nicht verschieden vom Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es von der Wahrnehmung ausgeht. Beides zusammen ist vielmehr die Totalität des Seins, wie jenes beides die Totalität des Wissens."

Ethisches und physisches Sein sind also nach Schleiermacher nicht so sehr verschieden, als sie auf den ersten Anblick scheinen mögen. Andeutungsweise, was später ausführlicher dargelegt werden wird, kann hier bemerkt werden, daß beide nur in einem quantitativen, einem Gradverhältnisse zu einander stehen. Das physische Sein ist nur mehr physisches als ethisches, und das ethische Sein nur mehr ethisches als physisches. Das physische Sein ist also auch ethisches und das ethische auch physisches Sein. Durch beide zieht sich eine identische und dieselbe Substanz hindurch, die auf ihren beiden Enden nur verschiedene Quantitätspole hat.

Um uns die Begriffsbestimmung dieser Wissensform in ihrer ganzen Bestimmtheit anzueignen, haben wir nun weiter unser Augenmerk auf den Begriff der Uebereinstimmung zu richten. Das Denken soll mit dem Sein übereinstimmen. Es entsteht die Frage, ob diese Uebereinstimmung überhaupt nur eine seiende und vorhandene zu sein brauche, oder ob sie eine seiende und zugleich bewußte sein müsse. Schleiermacher urgirt es, daß nur da vom Wissen die Rede sein könne, wo die Uebereinstimmung sei und zugleich gesetzt sei. „Wo die Uebereinstimmung des

Gedankens mit dem außer ihm gesetzten, worauf er bezogen wird, nicht gesetzt wird, da ist auch kein Wissen, zu welchem eben dieses beides gehört, daß sie sei und gesetzt sei. Das heißt, wir gehen aus von einer Mehrheit denkender Subjekte. Wenn nun in dem einen ein Gedanke zwar identisch ist mit dem Gedachten, er selbst ist sich aber dessen nicht bewußt, sondern ein anderer, so ist der Gedanke in ihm kein Wissen."

Das Wissen ist dasjenige Denken, was in gesetzter d. h. bewußter Uebereinstimmung mit dem äußeren Sein ist. Aber kann das Denken mit dem äußeren Sein übereinstimmen? Uebereinstimmung von Denken und Sein ist eine Einheit beider. Ist eine solche Einheit möglich? Wohl kann sich nach Schleiermacher das Denken in Uebereinstimmung und Einheit mit dem äußern Sein setzen. Es ist ihm dies durch das Medium desjenigen Seins möglich, mit dem es ursprünglich geeint ist. Ursprünglich geeint mit dem Sein finden wir das Denken in dem Begriffe des Selbstbewußtseins. Weil es also ein Selbstbewußtsein giebt, deswegen kann sich das Denken in Einheit mit dem äußeren Sein setzen.

Unter dem Selbstbewußtsein versteht Schleiermacher hier das rein empirische Selbstbewußtsein. Dies begreift als seine zwei wesentlichen Seiten das Denken und die Leiblichkeit in sich. Die einfachste und unmittelbarste Besinnung des Menschen über sich selbst, zeigt ihn sich selbst als ein geistig leibliches und als ein leiblich geistiges Wesen. Daß der Mensch die Einheit dieser beiden Seiten ist, ist nicht sein Produkt und seine That, sondern so findet er sich, sowie er zum Bewußtsein über sich selbst kommt, un-

mittelbar vor, er ist diese Einheit von seiner Geburt her, ist sie geworden.

Diese durch die Natur gesetzte Einheit von Denken und Sein bildet die Grundlage und Voraussetzung für die Einheit, die sich das Denken durch seine Thätigkeit, also in freier Weise, mit dem Sein giebt. Eine solche höhere erst durch das Denken vollzogene Einheit seiner mit dem Sein (dem leiblichen Sein) hat zu ihrer Voraussetzung das Getrenntsein und den Unterschied des Denkens von dem Sein. Innerhalb der Idee des Selbstbewußtseins ist nämlich das Denken auch wesentlich von dem Sein unterschieden. „Wir selbst sind noch etwas anderes, als das bloße Denken und alles, was wir anderes sind, ja auch das Denken selbst, kann für uns Gegenstand des Denkens werden. Nennen wir das Gedachte ein Sein, so sind wir ein Sein neben dem Denken.“ „Also ist die Scheidung des Seins vom Denken ebenso nothwendige Voraussetzung des Denkens, als das Zusammenstimmen beider. Das Getrenntsein beider offenbart sich auch schon darin, daß wir wissen, es geht in uns noch anderes vor als das Denken. So sagen wir auch, wir sind. Wir setzen also ein Sein in uns ohne Wissen.“ Die diesen Unterschied des Denkens vom Sein aufhebende Einheit ist die gedoppelte, einmal die, welche durch die Reflexion, und zweitens die, welche durch den Willen zu Stande kommt. „Im Selbstbewußtsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider (des Denkens und Seins) durch einander in der Reflexion und im Willen gegeben und Niemand kann glauben, daß beide beziehungslos neben einander hingehen.“ In der Reflexion über das Sein nimmt das Denken das Sein in sich

auf und setzt es in sich selbst als Gedachtes, im Willen dagegen läßt es sich aufnehmen vom Sein, führt es sich in das Sein ein. Das Denken ist in Form des Willens die Macht über das Sein, eine Macht, der sich das Sein nicht entziehen kann. Wenn es heißt, Ich will dies, so muß der Körper pariren und willig das vollziehen, was ihm vom Denken angesonnen ist. Kurz, im Selbstbewußtsein ist enthalten Denken und Sein; sowie das Denken zum Bewußtsein über sich gekommen ist, unterscheidet es sich vom Sein der Leiblichkeit, es hebt aber zugleich diesen Unterschied auf, wenn es entweder über dies Sein reflektirt oder den Inhalt seines Wollens in dasselbe einführt, das Sein zum Mittel und Träger seines Wollens macht.

Die Frage, wie die Einheit von Denken und dem äußeren Sein möglich sei oder wie das Denken zu dem äusseren Sein komme, ist nun leicht zu beantworten. Es kommt zum äußern Sein durch die Vermittlung desjenigen Seins, mit dem es sowohl ursprünglich als zugleich durch seine Thätigkeit geeint ist, durch die Vermittlung des leiblichen oder des organischen Seins. „Das Correspondiren des Denkens und Seins ist vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit der Organisation steht und man kann sagen, das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt." Die äußeren, zeitlich räumlichen Gegenstände wirken zunächst auf den menschlichen Organismus, werden von den Sinnen aufgenommen und durch diese dem Denken zugeführt. Hat der Organismus eine Beziehung zum Denken, so muß zum Denken

auch das eine Beziehung haben, was eine Beziehung zum Organismus hat, in den Sinnen gesetzt ist.

Die gegebene Beantwortung der Frage, wie die Einheit von Denken und Sein möglich sei, beweis't, daß die Frage an diesem Orte für Schleiermacher durchaus keine metaphysische, sondern allein eine empirische Bedeutung gehabt habe. Der Sinn der Frage ist: Wie kommt, wenn wir die Erfahrung fragen, unser Denken zur Einheit mit dem äußern Sein, von dem es zunächst gänzlich getrennt ist? Welches ist die konkrete Mitte, durch die es sich mit demselben verbindet und zusammenschließt? Von diesem empirischen Gesichtspunkte aus betrachtet, ist die Beantwortung auch völlig genügend. Ganz ungenügend dagegen wäre sie, hätte die Frage eine metaphysische Bedeutung gehabt. Die metaphysische Bedeutung wäre die: Kann das Denken in Einheit mit dem Sein sein, von dem es nicht bloß örtlich, sondern durch seinen Begriff und sein Wesen geschieden ist? Kann das dem Wesen nach Geschiedene in einer Einheit zusammengehen und sich in derselben durchdringen? Die metaphysische Beantwortung der Frage dürfte das empirische Selbstbewußtsein nicht ohne weiteres, wie Schleiermacher es thut, als eine feststehende Thatsache annehmen, sondern müßte vor Allem dessen Möglichkeit und Nothwendigkeit deduciren. Das empirische Selbstbewußtsein umfaßt als seine beiden Seiten das Denken und das organische Sein. Wie kann das Denken, das seinem Wesen nach ein ganz anderes, als das organische Sein ist, mit demselben in Einer Einheit bestehen? Sein von dem organischen Sein ganz verschiedenes Wesen offenbart das Denken darin, daß es ebenso von ihm, wie von allem äu-

ßern Sein abstrahiren und sich in der reinen Beziehung auf sich fixiren kann. Das Denken, durch die Abstraktion von Allem sich auf sich selbst beziehend und alles ihm Ungleiche aus sich getilgt habend, ist das reine Selbstbewußtsein. Wie kann das reine Selbstbewußtsein, welches das grade Gegentheil des empirischen ist, auch empirisches sein?

Schleiermacher kennt die metaphysische Bedeutung der Frage und die Schwierigkeit ihrer Lösung recht gut. Er läßt die Frage auch in ihrem metaphysischen Sinn nicht unbeantwortet. Wir werden später sehen, wie ihn allein diese Beantwortung zur Idee Gottes hinüberführt. Die Idee Gottes ist die Mitte, durch die sich das Denken mit dem Sein zusammenschließen und also ein Wissen sein kann. Weil Gott ist, deswegen kann es einen Zusammenschluß von Denken und Sein oder ein Wissen geben. Gott vermittelt diesen Zusammenschluß dadurch, daß in ihm Denken und Sein sich in einer absolut ursprünglichen und schlechthin unterschiedslosen Einheit durchdringen.

Die Momente des Denkens und Wissens.

Jedes Denken, was Wissen sein will, muß einem äußeren Sein entsprechen. Die Möglichkeit dieses Entsprechens haben wir so eben in dem Begriffe des Selbstbewußtseins nachgewiesen. Kann sich das Denken mit dem im Selbstbewußtsein gesetzten Sein einigen, so muß es sich auch mit dem äußeren Sein einigen können, da das letztere begrifflich von dem Sein im Selbstbewußtsein nicht verschieden ist. Das äußere Sein hat

zunächst eine Beziehung auf unser leibliches Sein, dann aber mittelst dessen auch eine Beziehung auf unser Denken. Bestimmter ist es nicht unser leibliches Sein überhaupt, welches die Vermittlung jener Seiten vollbringt, sondern nur die Sinneswerkzeuge, die Organe. Das äußere Sein übt zuerst eine einwirkende Kraft auf unsere Organe, besonders das Organ des Auges, aus, und wird dann, nachdem es in sie eingegangen, durch sie dem Denken zugeführt.

Da nun jedes Denken, was Wissen sein will, das äußere Sein enthalten muß, dies aber nur mittelst der Sinnesorgane und deren Thätigkeit enthalten kann, so folgt, daß in jedem Wissen die Sinnesthätigkeit, die Thätigkeit der Organe ein unabweisliches Moment bilden müsse. Diese für das Wissen und in demselben unumgänglich nothwendige Thätigkeit der Organe nennt Schleiermacher die organische Thätigkeit. Die organische Thätigkeit ist das erste nothwendige Moment des Wissens.

Die organische Thätigkeit ist aber auch nur Moment des Wissens, noch nicht das ganze Wissen selbst. Organische Thätigkeit, Sinnesthätigkeit besitzen auch die Thiere; gleichwohl sprechen wir ihnen das Wissen ab. In den Gesichtssinn können wohl alle äußeren Gegenstände eingehen, aber er als solcher vermag sie nicht zu fixiren und die einen von den andern zu unterscheiden. Dagegen liegt im Begriffe des Wissens, daß es die gewußten Gegenstände in sich fixiren und die einen von den anderen unterscheiden könne. Dem Thiere, was nur organisch thätig ist, schwimmen die weltlichen Gegenstände in einander; die Welt ist für es ein bloßes Chaos; dem Menschen dagegen besteht

die Welt aus bestimmten, sich lokal wie zugleich begrifflich von einander abgrenzenden Gestalten. Die Thätigkeit, die zur organischen, damit sie Wissen sei, hinzukommen muß, nennt Schleiermacher die Vernunftthätigkeit oder die intellektuelle Funktion.

Das Verhältniß beider Thätigkeiten zu einander ist aus dem Gesagten leicht zu bestimmen. Die organische Thätigkeit führt der Vernunft das Sein, den Inhalt zu, und die Vernunftthätigkeit giebt diesem Inhalte die für das Wissen nöthige Form. Die Gegenstände der organischen Thätigkeit schwimmen ganz chaotisch in einander; es fehlt ihnen die feste Bestimmtheit. Die hinzutretende Vernunftthätigkeit sondert sie von einander und läßt jeden Gegenstand als eine in sich geschlossene Einheit hervortreten. Auch in dieser Einheit nimmt sie wieder eine Sonderung und Scheidung vor. Sie unterscheidet die verschiedenen Eigenschaften und Merkmale von einander, bestimmt also den Gegenstand als eine in sich unterschiedene Einheit. Es erhellt, welchen Sinn der Satz Schleiermachers habe: „In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit und Vielheit, die organische Thätigkeit aber Quell der Mannigfaltigkeit.“ Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände der organischen Funktion ist noch chaotisch und unbestimmt. Die Vernunft hebt die Unbestimmtheit auf und verwandelt die bloße Mannigfaltigkeit in eine bestimmte Vielheit, so daß sich jeder unter den vielen Gegenständen als eine feste in sich beschlossene Einheit bestimmt von den übrigen abgrenzt. „Ohne Einheit und Vielheit ist die Mannigfaltigkeit unbestimmt; ohne Mannigfaltigkeit ist die bestimmte Einheit und

Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft im Denken ist also die Bestimmung, die Verrichtung der Organisation ist die Belebung." Dies heißt mit andern Worten: In allem Wissen liefert die Vernunftthätigkeit die Seite der Form des Wissens, die organische Thätigkeit dagegen die Seite seines Inhalts. Vernunftthätigkeit und organische Thätigkeit verhalten sich zu einander wie Form und Inhalt.

Es kann kein Denken und Wissen geben, welches nicht diese angegebenen Momente, die intellektuelle und organische Funktion enthalten müßte. So sehr sie aber beide in jedem inhaltsvollen Denken vorkommen müssen, kann doch unter ihnen ein verschiedenes Gradverhältniß Statt finden. Dies Gradverhältniß kann ein dreifaches sein. Es kann 1) die Vernunftthätigkeit die organische, 2) die organische Thätigkeit die Vernunftthätigkeit überwiegen und 3) können beide im Gleichgewichte stehen. Das Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit nennt Schleiermacher Denken im engeren Sinne, das Denken mit überwiegender organischer Thätigkeit Wahrnehmen, und endlich dasjenige Denken, worin beide im Gleichgewichte stehen, die Anschauung. Die Anschauung ist nach ihm die vollendetste Form des Denkens, diejenige Form, die am meisten auf den Namen des Wissens Anspruch machen kann. In ihrem quantitativen Verhältnisse zu einander liegt schon, daß sich keine Form gegen die andere abschließt, sondern die eine in die andere übergehen kann. „Eine Wahrnehmung wird eine Anschauung, wenn man das Wahrgenommene zugleich denkt in allen seinen Verhältnissen zum übrigen. Man kann aber auch vom Denken zur Anschauung gelangen, wenn die Wahrnehmung dazu

kommt. Die vollkommenste mittlere Form haben wir aber immer nur aus der Approximation der beiden andern und entweder das Denken wird Anschauung oder das Wahrnehmen, und so wie das absolute Gleichgewicht nirgend gegeben ist, so wird jede Anschauung bald mehr nach der einen, bald mehr nach der anderen Seite hin liegen."

Enthält nun jedes Denken und Wissen beide Funktionen, so folgt von selbst, daß auch in allen Produkten des Denkens und Wissens sowohl ein organisches als auch ein intellektuelles Element enthalten sein müsse. „Dennoch giebt es Formen, von welchen man glaubt, daß sie ohne alle organische Thätigkeit bestehen können." Dies sind die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen formalen, und die allgemeinen realen Begriffe. Eine nähere Betrachtung wird jedoch zeigen, daß auch sie das organische Element in sich schließen.

1) Die allgemeinen realen Begriffe. Um zum Begriffe eines Gegenstandes zu gelangen, ist nothwendig, daß zuvörderst dieser Gegenstand der sinnlichen Anschauung gegeben sei. In den Begriff wird dann der sinnliche Gegenstand durch die Vernunftthätigkeit dadurch erhoben, daß diese ihn aus einem einzelnen zum allgemeinen macht. Unter Begriff ist gar nichts anderes zu verstehen, als ein aus der sinnlichen Einzelheit in die Gattungsallgemeinheit erhobener Gegenstand. Seinen allgemeinen Charakter zeigt der Begriff darin, daß er auf alle Gegenstände seine Anwendung findet, und alle umfaßt, die mit dem Gegenstande, wovon der Begriffsbildungsproceß anhob, gleichartig sind. In derselben Weise, wie man von verschiedenen gleichartigen Gegenständen sich zu der Gattung

dieser Gegenstände erheben kann, kann man über verschiedene Gattungen hinaus zu noch allgemeineren Begriffen, zu solchen nämlich, die wieder diese verschiedenen Gattungen umfassen, gelangen. Ja auch über diese neue Gattung kann, sofern sie coordinirte Gattungen zur Seite hat, zu einer noch allgemeineren Gattung und so ins Unendliche fort weitergegangen werden. Alle durch ein solches Fortgehen über das Bestimmte und Sinnliche entstehenden Gattungen und Allgemeinheiten sind es nun, die den Inbegriff der allgemeinen realen Begriffe bilden. Von diesen allgemeinen realen Begriffen stellt Schleiermacher folgenden Satz auf: „Die allgemeinen realen Begriffe, die substantiellen, enthalten organische Thätigkeit, denn in ihrer ursprünglichen Entstehung rufen sie die einzelnen sinnlichen Vorstellungen der darunter zu subsumirenden Gegenstände zurück." Der Inhalt der Begriffe stammt aus dem äußeren Sein; dies Sein wird der Vernunftthätigkeit nur durch die organische Funktion zugeführt; also kann kein Begriff ohne organische Thätigkeit gedacht werden. Sofern die allgemeinsten Begriffe ihren Inhalt nur an niederen Begriffen, die unter sie subsumirt sind, haben, diese niederen aber ohne organische Thätigkeit nicht entstanden sein können, weisen auch jene auf die organische Thätigkeit zurück und sind ohne sie ganz und gar nicht zu denken. Der hauptsächlichste Grund davon, daß wir die organische Funktion aus den allgemeinen Begriffen gänzlich verbannen möchten, liegt darin, „daß sich bei uns die allgemeinen Begriffe nicht ursprünglich und allein an die eigene Erfahrung knüpfen, sondern auch an die Tradition fremder Erfahrung, welche auch schon nicht mehr zum vollen Leben kommt."

2) Die allgemeinen formalen Begriffe. Aber nicht bloß die allgemeinen realen, sondern auch die allgemeinen formalen Begriffe sollen nach Schleiermacher ein organisches Element in sich schließen. Formale Begriffe sind solche, welche bloße Formen für einen darin aufzunehmenden Inhalt bezeichnen, oder, wie sich Schleiermacher darüber ausdrückt, solche, „welche nur die Stelle bezeichnen, wo etwas im Acte des Denkens steht.“ Zu diesen formalen Begriffen sind z. B. der Begriff des Subjekts und Objekts zu rechnen. Wie die Form eine wesentliche Beziehung zum Inhalte hat und ohne diesen nicht gedacht werden kann, so können natürlich auch die formalen Begriffe nicht ohne die Beziehung auf einen in sich aufzunehmenden Inhalt gedacht werden. Die Form ist nur dadurch und nur so lange Form, als sie sich auf einen aufzunehmenden Inhalt bezieht. Sowie sie sich auf einen solchen nicht bezieht, will sie nicht mehr etwas Anderes, sondern nur sich darstellen. Was kein Anderes, sondern nur sich darstellt, hört auf, bloße Form zu sein; es ist in seinem Sein unmittelbar sich selbst der Inhalt. Die formalen Begriffe müssen nun deswegen ein organisches Element in sich schließen, weil sie als Formen nicht ohne den in sich aufzunehmenden Inhalt, der wesentlich eine Beziehung zur organischen Thätigkeit hat, zu denken sind. Ist der Inhalt organischer Natur, so muß nothwendiger Weise dadurch auch die Form, die sich mit dem Inhalte zu einer Einheit zusammenschließt, organisch werden. „Die allgemeinen formalen Begriffe enthalten die organischen Elemente der einzelnen Thätigkeiten, welche darunter subsumirt sind und in dem Maaß, als wir sie nicht so beleben, ist auch nichts wirklich darunter

gedacht, sondern sie werden nur als Zeichen gebraucht." Ohne organische Thätigkeit giebt es also keine formalen Begriffe. Die bloße organische Thätigkeit ohne die intellektuelle bringt freilich auch keine Begriffe hervor. „Weder hier noch oben (bei den allgemeinen realen Begriffen) soll gesetzt sein, daß die allgemeinen Begriffe durch die organische Thätigkeit entständen, da schon die einzelnen Vorstellungen nicht allein durch sie entstehen, sondern sie entstehen nur nicht ohne sie."

Noch ferner als bei den allgemeinen realen und formalen Begriffen liegt es dem Bewußtsein, daß auch die allgemeinen Denkformen ein organisches Element enthalten sollen. Aber „die allgemeinen Denkformen, deren Repräsentant der Satz a = a ist, haben auch eine organische Seite, sofern sie die Form des Processes enthalten oder eine Bedingung desselben aussprechen; und sofern sie keine organische Thätigkeit enthalten, wird auch nichts in ihnen gedacht. a = a ist entweder Identität des Gedachten und des Seins, also Form des Wissens, oder Identität des Subjekts, also Bedingung des Wissens. Ohne organische Thätigkeit ist es nichts, als die bloße Wiederholbarkeit des Gedankens, also leer."

Wir müssen also sagen, soweit das Denken reicht und sich thätig beweisen kann, eben so weit haben wir in demselben neben der intellektuellen auch die organische Funktion. Da, wo die eine Funktion gänzlich aufhört und fehlt, hört auch das Reich des Denkens auf. Etwas, was entweder nur ein organisches oder nur ein intellektuelles Element in sich schließt, liegt schlechthin außerhalb der Grenzen des Denkens, gehört einem transcendentalen Gebiete an.

Zwei Begriffe nun giebt es, die absolut außerhalb der Grenzen des Denkens liegen und zwar deswegen, weil dem einen jedes organische, dem andern jedes intellektuelle Element abgeht. Diese beiden Begriffe sind Gott und Chaos. „Nur im Gedanken des höchsten Wesens ist alle organische Thätigkeit negirt. Aber wir können ihn auch nicht vollziehen, wie jeden andern; er ist nicht als einzelner Gedanke in uns, sondern bloß als Grund des Denkens. Mit der organischen Thätigkeit für sich allein dagegen, sei sie noch so rege, können wir keinen bestimmten Gegenstand fixiren und so führte sie auf das Chaos. Aber auch dieser Gedanke ist nicht zu vollziehen. Es giebt vielleicht in der Entwicklung des Menschen einen Punkt, wo ihm Alles noch ein Chaos ist, aber da denkt er auch nicht. Sobald wirkliches Denken da ist, ein Zusammensein beider Funktionen, kann das Chaos, die bloße unbestimmte Mannigfaltigkeit nicht mehr vorkommen. Höchstens bleibt nur die Annäherung an das Chaotische im Zustand zwischen Wachen und Schlaf, aber die wirkliche Ergreifung des Chaotischen ist so wenig möglich durch Zuruhesetzung der intellektuellen Funktion, als die Ergreifung der Idee Gottes möglich ist durch Zuruhesetzung der organischen. Will man das erste, so kommt man ganz ins Bewußtlose, will man das zweite, so kommt man darauf, daß man sagt, die Gottheit sei das Nichts. Und so sehen wir denn, daß alles wirkliche Denken im unmittelbaren Zusammensein beider Thätigkeiten, der organischen und der intellektuellen, eingeschlossen ist."

Die Gemeinsamkeit des Wissens.

Aus dem Begriffe des Wissens, wonach es die Einheit der intellektuellen und organischen Funktion ist, scheint eine nahe liegende Consequenz die zu sein, daß Jemand nur dasjenige wissen könne, was er selbst sowohl organisch d. h. durch seine Sinne percipirt als auch durch das Medium der Sinnesthätigkeit mit der Vernunft ergriffen hat. Könnte Jemand nicht mehr als dies wahrhaft und wirklich wissen, so müßte der Umfang seines Wissens ein sehr geringer sein. Wie unendlich viele Gegenstände giebt es nicht, die dem Einzelnen, weil er einer beschränkten Oertlichkeit angehört, durch die Sinne unerreichbar sind! Könnten wir nur diejenigen Gegenstände wissen, die wir selbst sensuell percipirt haben, so würden die Meisten die wißbaren Gegenstände anderer Länder und Welttheile nicht wissen können. Ja, auch nicht einmal die Gegenstände, welche sich seinen Sinnen darbieten, würde sich Jeder zum Wissen bringen können, wenn es ein nothwendiges Requisit des Wissens wäre, daß Jeder selbst müßte die Einigung der sensuell percipirten Gegenstände mit seiner Vernunft vollbracht haben. Wie viele Gegenstände nimmt nicht der Einzelne durch seine Sinne wahr, von denen er keinen klaren und vollständigen Begriff gewinnt, auch durch seine Thätigkeit nicht gewinnen kann! Wohl in die Sinne gehen die Gegenstände ein, es fehlt aber der Uebergang aus den Sinnen in die Vernunft. Die Gegenstände wollen sich nicht ebenso in der Vernunft abbilden, wie sie sich in den Sinnen abgebildet haben. Des Einzelnen Vernunftthätigkeit ist oft zu schwach und kraftlos,

um das Objekt in seiner ganzen Bestimmtheit, die es sowohl andern Objekten gegenüber, als auch in ihm selbst hat, ergreifen zu können.

Soll das, was Andere sensuell percipirt und mit ihrer Vernunft sich angeeignet haben, auch in mir, und das, was in meine Sinne eingegangen ist und sich mit meiner Vernunft geeinigt hat, auch in Andern ein Wissen sein können, so ist unumgänglich nothwendig, daß sowohl meine organische als auch meine Vernunftthätigkeit keine von der organischen, wie von der Vernunftthätigkeit der übrigen Menschen verschiedene sei. Haben wir, als wir das erste Wissensmoment aufstellten, schon die Identität der Vernunft in Allen in Anspruch nehmen müssen, so müssen wir nun im Sinne Schleiermachers dieser Identität die Identität der Sinne oder der organischen Funktion in Allen hinzufügen. Der Typus der Vernunft und der der organischen Funktion ist in Allen Ein und derselbe. Ist dem so, so ist hiermit eine Mittheilung des Wissens gesetzt, kann das von dem Einen Hervorgebrachte auch allen Uebrigen zu Gute kommen. Die Idee des Wissens ist nun das Produkt der gemeinsamen Thätigkeit Aller. Nun „kann der organischen Thätigkeit des Einen auch die des Andern substituirt werden und sich mit seiner intellektuellen Funktion einigen und ebenso der intellektuellen Thätigkeit des Einen die des Andern substituirt werden und sich mit seiner organischen Funktion einigen. Das heißt im Gebiet des Wissens gehören die Sinne Aller einem Jeden zu seiner Vernunft und die Vernunft Aller einem Jeden zu seinen Sinnen und können ein und dasselbe Wissen constituiren.“ Nimmt Jemand einen Gegenstand durch seine Sinne wahr, vermag aber nicht

es dahin zu bringen, daß sich derselbe mit seiner Vernunft einige und in sein Wissen eingehe, so ist nun die reale Möglichkeit vorhanden, daß dieser Gegenstand, wenn die sinnliche Perception einem Andern mitgetheilt wird, sich mit der Vernunft dieses Andern einige und durch diesen zum Wissen erhoben werde. Findet umgekehrt Jemand, durch die Nothwendigkeit seines Denkens getrieben, einen Gegenstand, dessen sinnliche Wirklichkeit er nicht auffinden kann, so kann sehr wohl der Fall eintreten, daß dieselbe von einem Andern, dem der Gedanke des Gegenstandes mitgetheilt ist, entdeckt werde. „Es kann das wahrgenommene Wissen, das zu einem gedachten gehört, in einem Andern sein, als dieses und doch zu Einem Wissen mit demselben geeint sein und umgekehrt das Gedachte, das zu einem Wahrgenommenen gehört. Das heißt, die Denkacte des Einen sind oft nur ein Wissen in Eins gesetzt mit den Denkacten eines Andern, so daß die Denkacte der Einzelnen in einandergreifen und sich zum Wissen ergänzen. Der Irrthum ist nicht so, sondern umgekehrt als ein Denken gesetzt, dem kein Wahrnehmen in einem Andern entspricht und umgekehrt." „Der in dem Einen angelegte Begriffsanfang kann durch den Andern vollendet werden und zwar gleichviel, ob er mit einer organischen Affection oder einer intellektuellen Thätigkeit angefangen habe."

Verhältniß des individuellen Wissens zum universellen.

Wir haben in dem Bisherigen die Idee des Wissens nach der Totalität ihrer Seiten und Bestimmungen ent-

wickelt. Die Frage, die wir jetzt zu beantworten haben, ist die, ob diese Idee in der Erfahrung und Wirklichkeit auch in der ungetrübten Reinheit ihres Wesens vorkomme. Zur Idee des Wissens gehört es, daß sie ein durch die Individuen sich hindurch continuirendes Identisches und Allgemeines und als solches zugleich in gesetzter Uebereinstimmung mit dem äußeren Sein sei. Kommt sie als dieses Identische und Allgemeine in jedem Individuo auch wirklich so vor, daß demselben nichts Fremdartiges und Entgegengesetztes beigemischt ist? Diese Frage muß im Sinne Schleiermachers verneint werden. Die Individuen sind nach ihm in ihrem Denken, Wissen und Wollen nicht bloß identisch, sondern auch verschieden. Und diese Verschiedenheit findet sich nicht etwa bloß neben der Identität und von ihr getrennt vor, sondern in derselben und mit ihr verbunden.

Die Verschiedenheit des Denkens ist in den Einzelnen ebenso Thatsache, wie die Identität desselben. Die Individuen machen häufig gar nicht darauf Anspruch, nur identisch zu denken, sondern sie haben das bestimmte Bewußtsein auch ihres Verschiedendenkens und wollen sogar in vielen Fällen dasselbe. So weiß Jeder, daß seine Geschmacksurtheile und Maximen etwas nur ihm Angehöriges sind und unterschieden von denen Anderer; er ist aber keinesweges gesonnen, die seinigen aufzugeben und gegen andere auszutauschen. „Wenn Jeder nur ein Ausdruck des gemeinsamen menschlichen Seins wäre, so müßten wir auch von Allen in jeder Beziehung nur ein gemeinsames Denken fordern. Da wir das aber nicht thun, so setzen wir in Jedem ein doppeltes voraus, das eine, wonach er Ausdruck des gemeinsamen menschlichen Seins ist,

das andere, wonach er etwas besonderes für sich ist. Jenes wollen wir die Persönlichkeit, dieses die Eigenthümlichkeit nennen." Die denkenden Subjekte sind nach Schleiermacher einander so wenig gleich, daß er sie in seiner Ethik (§. 130.) sogar als ursprünglich und begriffsmäßig verschieden bezeichnet. „Die einzelnen Menschen müssen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigenthümlicher sein. Begriffsmäßig nicht nur, weil sie in Raum und Zeit andere sind, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das im Raum und in der Zeit Gesetzte sich entwickelt, verschieden ist. Ursprünglich d. h. so, daß diese Verschiedenheit nicht etwa nur geworden ist durch das Zusammensein mit Verschiedenen, sondern innerlich gesetzt."

Es entsteht die Frage, worin näher diese Verschiedenheit des Denkens gegründet ist. In der Vernunft kann sie unmöglich gegründet sein. Die Vernunft ist ja grade das Princip, woraus das identische Denken der Individuen hervorgeht, wodurch das Wissen möglich gemacht wird. Da es in dem Subjekte außer der Vernunft nichts giebt als die Organisation, was auf das Wissen Bezug hat, so muß sie in dieser gegründet sein. Hierin läßt sie Schleiermacher auch wirklich gegründet sein, eine Ungewißheit freilich stets darüber verrathend, ob sie nicht auch durch die Vernunft bedingt sei. „Wir müssen, bemerkt er, die Relativität des Wissens ansehen als wenigstens auch und ursprünglich im Organismus gegründet, indem wir unentschieden lassen, ob sie auch auf der Vernunftseite ursprünglich gegründet sei," und an einer andern Stelle, „wer keine Differenz in der Vernunft setzen will, setze sie vorläufig bloß in der Orga-

nisation." Gleichfalls läßt er in seiner Ethik die Organisation oder die Natur, die der Einzelne an sich selbst hat, das Princip sein, woraus die Verschiedenheit des sittlichen Handelns herfließt. Wie in der Dialektik ein universelles und individuelles Wissen, so unterscheidet er in der Ethik ein universelles und individuelles, ein identisches und besonderes Handeln. Das universelle Handeln tritt nie in ganzer Reinheit für sich hervor, sondern ist stets verknüpft und gemischt mit dem individuellen. Jedes sittliche Handeln des Einzelnen trägt ebensosehr einen individuellen, als universellen Charakter an sich. Würde das sittliche Handeln nur durch die Vernunft zu Stande kommen, so müßte sein Charakter auch nur der universelle sein. Durch die bloße Vernunft kommt es nicht zu Stande; der mitwirkende wesentliche Faktor ist die Organisation des Einzelnen. Schleiermacher bestimmt den Begriff der Sittlichkeit als das Sicheinführen der Vernunft in das Sein oder in die Natur. Dies Sicheinführen kann die Vernunft nicht unmittelbar durch sich, sondern nur durch dasjenige Sein oder diejenige Natur vollbringen, mit der sie ursprünglich geeint ist, d. h. durch die Organisation. Die Leiblichkeit ist das nothwendige Organ, mittelst dessen sich die Vernunft realisirt. Die eigenen Worte Schleiermachers hierüber sind folgende: „Jedes für sich gesetzte sittliche Sein und jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt; es ist ein sich immer und überall gleiches, in wiefern es sich gleich verhält zu der Vernunft, die überall die Eine und selbige ist; und es ist ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist. Die Vernunft im einigenden Handeln

auf die Natur durch die Natur muß, nicht an sich, aber im Ineinander mit ihr, sich auch wie sie differentiiren, weil nur als eine differentiirte die Natur ihr Symbol sein kann und ihr Organ und also auch, was durch sie gehandelt ist, ein solches sein muß. Aber inwiefern die Vernunft das ursprünglich und ausschließlich Handelnde ist, muß auch alles auf gleiche Weise, also unter demselben sittlichen Begriffe Gesetzte sich gleich sein. In der Realität können die beiden Glieder, daß die Vernunft als allgemeines der menschlichen Natur und als eigenthümliches dem Einzelnen einwohnt, nicht getrennt sein. Denn ohne den Charakter der Allgemeinheit kann das Sein kein vernünftiges und ohne den der Besonderheit das Handeln kein natürliches sein. Die beiden Charaktere der Identität und Eigenthümlichkeit sind auch in der Realität immer verbunden."

Ist nun aber die Verschiedenheit des Denkens unter den Einzelnen in ihrer Organisation gegründet, so scheint dies mit der im vorigen Abschnitte (über die Gemeinsamkeit des Wissens) dargelegten Ansicht Schleiermachers im Widerspruche zu stehen, wonach die organische Thätigkeit der Einzelnen ebenso wie die intellektuelle die identische ist. Wir haben ja gesehen, daß, ohne Gefährdung der Idee des Wissens, der organischen Thätigkeit des Einen die des Andern substituirt werden konnte. Eine solche Substitution hat die wesentliche Gleichheit dieser Thätigkeit in Allen zu ihrer Voraussetzung. Wir müssen im Sinne Schleiermachers behaupten, daß es keinesweges ein Widerspruch ist, wenn die organische Thätigkeit einmal als die in Allen gleiche, dann als die in Allen verschiedene hingestellt wird.

Nur quantitativ nämlich ist die organische Thätigkeit in den Einzelnen eine verschiedene, qualitativ dagegen ist sie die identische. „Der Grad der Schärfe einzelner Sinne, bemerkt Schleiermacher, und das Verhältniß eines Sinnes zum andern kann ursprünglich verschieden sein; aber qualitativ angesehen ist jeder Sinn und ihr Zusammensein in allen Menschen nothwendig dasselbe." Auch in dem quantitativen Unterschiede der organischen Thätigkeit in den Einzelnen ist schon die Gleichheit dieser Thätigkeit in Allen zugleich mit enthalten. Zwei Gegenstände, die sich nur quantitativ d. h. nach dem Mehr oder Weniger von einander unterscheiden, sind zugleich wesentlich einander identisch. Jeder ist das, was der andere ist, nur in einem höheren oder niederen Grade. Für Schleiermacher hat überhaupt kein anderer Unterschied wahrhafte Realität als nur der quantitative.

Da jedes Individuum eine q u a n t i t a t i v andere organische Thätigkeit besitzt, als die übrigen Individuen, kein Wissen aber ohne die organische Thätigkeit der Einzelnen zu Stande kommt, so folgt, daß es einerseits ein rein universelles und identisches Denken unter den Individuen nicht giebt, andererseits aber auch unter ihnen kein sich auf das Sein beziehende Denken vorhanden ist, wodurch das eine Individuum von den übrigen gänzlich verschieden wäre, kein Denken vorhanden ist, dem der Charakter des Wissens völlig abgesprochen werden müßte. Dies heißt mit anderen Worten: Alles universelle Denken ist zugleich individuell und sollte das Individuelle in ihm auch nur ein Minimum sein, und umgekehrt, alles individuelle Denken ist zugleich universell und sollte das Universelle in ihm auch nur ein

Minimum sein. In diesem quantitativen Unterschiede des Denkens unter den Individuen ist es begründet, daß hinsichtlich ihres Denkens die Individuen unter einander theils in näherer theils in entfernterer Verwandschaft stehen. In der nächsten Verwandtschaft werden diejenigen stehen, die Einer Familie angehören, in der weitesten die, welche durch das gemeinsame Band der Sprache verknüpft sind. „Sonach giebt es, bemerkt Schleiermacher, in der Realität kein reines Wissen, sondern nur verschiedene concentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Principien. Engstes Schema (ist) die Identität der Erzeugung mit dem Zusammenaufwachsen verbunden, worin die persönliche Differenz bis zur Identität der Maximen und der Gefühle verschwindet. Weitestes die Identität der Sprache, in welche die reale Möglichkeit der Ausgleichung des Processes eingeschlossen ist."

Davon, daß alles wirkliche Denken der Subjekte, mag es sich noch so sehr dem universellen nähern, doch immer zugleich ein individuelles bleibt, nimmt Schleiermacher zwei Gedanken aus. Hinsichtlich der Begriffe G o t t e s und der c h a o t i s c h e n M a t e r i e soll kein verschiedenes Denken unter den Subjekten möglich sein. Gott und chaotische Materie sind aber zwei Begriffe, die nach Schleiermacher gar nicht in den Kreis des wirklichen Denkens hineinfallen, sondern die dergestalt die Grenzen des Denkens bilden, daß sie diesem unerreichbar sind. Der Begriff Gottes bildet die obere, der Begriff der chaotischen Materie die niedere Grenze. Der Grund, weshalb hinsichtlich des Begriffs Gottes keine Differenz des Denkens unter den Individuen Statt finden kann, liegt darin, daß es in Be-

ziehung auf Gott keine organische Thätigkeit mehr geben kann, worin die Differenz begründet ist. „Ausgeschlossen (von der Relativität des Wissens) wäre auch die Idee Gottes, in der gar kein Antheil organischer Funktion ist, wenn man sich über dieselbe in der Rede, ohne in niedere Gebiete hinabzusteigen, ausdrücken könnte. Zugeben wird aber Jeder, daß innerlich diese Idee in Allen dieselbe sein muß." Von der chaotischen Materie nimmt unser Denken seinen Ausgangspunkt. So lange in dem Kinde die Vernunft noch nicht erwacht ist, vermag es auch nicht, das in sich vielfache äußere Sein zu unterscheiden. Die Welt ist demselben ein Chaos, worin die Totalität der Gegenstände, alles Bestimmte noch ineinander schwimmt. Der Grund, weshalb hinsichtlich dieses Chaos keine Differenz im Denken möglich ist, liegt darin, daß es in Beziehung auf dasselbe noch keine Vernunftthätigkeit, sondern nur organische Thätigkeit giebt. So lange für mich die Welt nur Chaos ist, bin ich nur Sinnenwesen oder nur organisch thätig; weil ich aber nur organisch thätig bin, verhalte ich mich noch gar nicht denkend; zum Denken gehört, daß sich der organischen die Vernunftthätigkeit beigesellt habe. Also von einer Differenz des Denkens kann hier noch nicht die Rede sein, weil es noch gar kein wirkliches Denken giebt. „Die Vorstellung der bloßen Materie geht den bestimmten Eindrücken, wodurch Subjekte bestimmt werden, voran, und Differenz ist in ihr nicht möglich, weil in ihr selbst die chaotische Verworrenheit von Differenz und Indifferenz gesetzt ist. Die Differenz des Denkens geht an, sobald die an sich stetige intellektuelle Funktion in ihrer Wirkung auf die innere Seite des Sinnes eine bestimmte wird." Das

wirkliche Denken, was in der Mitte zwischen Gott und der chaotischen Materie liegt, „ist nothwendig different, denn da es nie ohne organische Funktion, also nie ohne das ist, worin wir hier die Differenz begründet gefunden haben, so muß es auch etwas von der Differenz selbst in sich tragen."

Wenn nun alles Denken, mag es noch so universell sein, immer doch zugleich ein individuelles Gepräge an sich tragen muß, giebt es, das ist die letzte Frage, die wir in diesem Abschnitte zu beantworten haben, kein Mittel und Verfahren, den Faktor der Individualität aus dem Denken zu eliminiren, um das Wissen in seiner ungetrübten Reinheit zu gewinnen? Schleiermacher kennt ein solches Verfahren, es ist das kritische. Die Kritik weiß das Individuelle in dem Denken zum Bewußtsein zu bringen und es dadurch von dem Universellen abzugrenzen. Damit, daß sie dasselbe zum Bewußtsein gebracht hat, hat sie es zugleich zum Wissen erhoben. „Die Relativität, sagt Schleiermacher, kann zum Wissen nur erhoben werden durch das kritische Verfahren, welches also ein unnachläßliches Correlatum des unmittelbaren ist. Kritisch ist im Allgemeinen überall die Konstruktion des Individuellen in einen Begriff. Die Relativität wird aber nur gewußt, wenn das individuelle Princip darin gewußt d. h. in einem Begriff aufgefaßt wird. Sonst ist in allem Wissen das Relativirte desselben ungewußt und da dieses alles reale Wissen durchdringt, so ist nichts ein rein gewußtes." Dadurch, daß das Individuelle vom Universellen geschieden ist, ist es zu einem bestimmten Sein geworden und unser Denken ist ein Wissen, sofern es mit diesem Sein übereinstimmt. Durch die Kritik ist also das Individuelle zum Wissen erhoben. „Steht nun,

fragt Schleiermacher, das Individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wissens? Das Individuelle bezieht sich nicht gar nicht, sondern nur auf andere Weise auf die Idee des Wissens, als das Universelle. Wie sollte auch jede Beziehung fehlen. Denn eben, wenn wir sagen, jene Gedanken drücken das besondere Sein des Einzelnen aus, so liegt doch in diesem Urtheil ein Gedanke, der einem Sein entsprechen soll, nämlich dem Sein des Einzelnen und es entsteht uns die Aufgabe, die Individualität des Einzelnen aus der Gesammtheit seiner Erscheinung auszumitteln und das heißt doch ihn, sofern er ein besonderer ist, unter die Idee des Wissens zu subsumiren, wie wir auch dabei ein übereinstimmendes Denken Aller fordern. So charakterisiren wir einen Dichter, ein Volk, beide in ihrer Eigenthümlichkeit und Niemand kann das nicht für einen Gegenstand des Wissens halten, ohne die ganze Geschichte aufzuheben. Also ist das individuelle Denken auch Gegenstand des Wissens, nur freilich nicht des Wissens um den Inhalt des Denkens, sondern um die produktive Thätigkeit des Einzelnen." Die Ausscheidung des Individuellen aus seinem Denken kann dem Subjekte nur durch die genaueste Selbstbeobachtung, durch die Reflexion über sein Denken, durch das Denken seines Denkens gelingen. Und wiederum wird diese Reflexion nur dann einen günstigen Erfolg haben, wenn das Subjekt zugleich sein Denken mit dem Denken Anderer vergleicht, über die Schranken seines Denkkreises sich erhebt und sich in andere Denkkreise hineinversetzt. Für die Ausgleichung verschiedener individueller Denkkreise bedarf es stets eines allgemeinen, über sie hinausragenden Elementes. Gehören die verschiedenen Denkkreise Einer

Sprache an, so ist sie dies allgemeine Element. Sind die verschiedenen Denkkreise zwei oder mehrere gegen einander abgegrenzte Sprachen, so ist das darüber hinausgehende Allgemeine die Vernunft. „Die Irrationalität der Einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache und die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft."

Die Formen des Denkens.

A. Die Lehre vom Begriffe.

1. Die Principien des Begriffs.

Als die Principien des Begriffs giebt Schleiermacher die Sinne und die Vernunft, oder die organische und intellektuelle Funktion an.

a) Durch den Sinn oder durch die organische Funktion bezieht sich der Mensch auf die Außenwelt d. h. auf die unendliche Vielheit der zeitlich und räumlich bestimmten Gegenstände. Dem Sinne geht die Fähigkeit ab, diese Gegenstände von einander zu unterscheiden; ein Vergleichen der Gegenstände und ein darauf beruhendes Unterscheiden ist die wesentliche Thätigkeit der Vernunft. Die Welt des Sinnes ist die unbestimmte, die chaotische Welt. Eine solche Welt ist noch in Nacht und Finsterniß gehüllt; es gebricht ihr das besondernde und gestaltende Licht. Oder, sie hat wohl ein Licht in sich selbst, es kommt aber durch dasselbe zu keiner vollen und wahren Erleuchtung. Ihr Licht ist nur das natürliche Licht, nicht das Licht der Vernunft.

b) Der Sinn als solcher bringt es zu keinen Begriffen. Damit diese entstehen, muß zum Sinne die Thätigkeit der Vernunft hinzutreten. Die Thätigkeit der Vernunft offenbart sich im Besondern und in der Umwandlung des Unbestimmten in ein Bestimmtes. Das Chaotischsein der Welt hört durch sie auf; die Welt wird zu einem Reiche fest abgegrenzter, klarer und in sich beschlossener Gestalten. Die Welt, die für den Sinn blos unbestimmte Vielheit ist, wird durch die Vernunft zur bestimmten Vielheit erhoben.

Indessen ist im Besondern und Unterscheiden die Thätigkeit der Vernunft noch nicht erschöpft. In dem Besondern ist sie zugleich einigende und zusammenfassende Thätigkeit. Jede bestimmte Gestalt der Welt, die sie hervortreibt, ist keine unbestimmte, sondern eine in sich bestimmte Einheit, eine solche, die eine Vielheit von Seiten, Eigenschaften und Thätigkeiten in sich schließt. Indem die Vernunft die einzelnen Gestalten der Welt gegen einander abgrenzt, setzt sie zugleich eine jede als eine konkrete, eine Vielheit von Bestimmungen in sich befassende Einheit. Scheidend also verbindet die Vernunft, und verbindend scheidet sie.

Die Vernunft thut noch mehr. Der Begriff, den sie von einem einzelnen Gegenstande bildet, findet seine Anwendung nicht bloß auf diesen, sondern auf alle Gegenstände, die derselben Art angehören. Dies heißt, die Vernunft übt außer den genannten Thätigkeiten die Thätigkeit der Verallgemeinerung aus. Jeden der einzelnen Gegenstände, die sie erfaßt, erhebt sie zu seiner Gattung, setzt ihn dazu herab, neben vielen anderen seines Gleichen nur ein Beispiel derselben zu sein.

Jede der Allgemeinheiten, wozu die Vernunft die einzelnen Gegenstände erhebt, ist selbst wieder beschränkter Natur. Die Vernunft hat die Kraft und Fähigkeit, über diese bestimmten Allgemeinheiten und Gattungen zu noch umfassenderen Allgemeinheiten fortzugehen, bis sie zu derjenigen Allgemeinheit gekommen ist, über die nicht mehr hinausgegangen werden kann, zur absoluten Allgemeinheit, deren Dasein die Welt ist. Chaos und Welt sind eine und dieselbe Sache; nur darin sind beide von einander unterschieden, daß die letztere in bestimmter Weise das ist, was jenes nur unbestimmt ist. Das Chaos ist die absolute in sich unbestimmte, die Welt die absolute in sich bestimmte Allgemeinheit.

Die Vernunft vermag also vom Einzelnsten zum Allgemeinsten aufzusteigen. Sie vermag aber auch das Entgegengesetzte. Vom absolut Allgemeinen, der Welt ausgehend, vermag sie von diesem zu dem Einzelnen und Einzelnsten hinabzusteigen. Sie theilt das Allgemeine, und theilt diese Theile wieder und setzt so ins Unendliche den Theilungsproceß fort. Durch Setzen von Theilungsgründen bringt sie es vom Allgemeinen zum Besondern, wie sie durch verallgemeinerndes Zusammenfassen des Besondern zu jenem kommt.

Die erste Thätigkeit der Vernunft ist also die des Besonderns und Setzens bestimmter Einheiten, die zweite die des Verallgemeinerns, die dritte wiederum die des Besonderns. In diesen Thätigkeiten zeigt die Vernunft, was sie ist. Durch diese ihre Manifestationen ist es möglich, einen Blick in ihr Inneres zu werfen und dessen wesentliche Beschaffenheit aufzudecken.

Ehe sich die Vernunft den Objekten der Welt zuwendet, ist sie die völlig unbestimmte allgemeine Einheit. Sie ist so das Gegentheil von dem, was die Welt in der Form des Chaos war. Die chaotische Welt war unbestimmte Mannigfaltigkeit. Die Vernunft ist unbestimmte Einheit. Aber die Vernunft ist die unbestimmte allgemeine Einheit, die den Trieb hat, ihre Unbestimmtheit aufzuheben und sich zu bestimmen. Es ist ihrem Begriffe zuwider, ein Ruhendes und Todtes zu sein. Sie ist nach ihrem Wesen Thätigkeit und Proceß; sie muß darum in diesen übergehen. Aber nicht rein aus sich heraus vermag sie denselben anzufachen; sie bedarf dazu der chaotischen Welt. Oder genauer, sie setzt für das Hervortreten ihrer Thätigkeit die Einwirkung der chaotischen Welt auf den Sinn voraus. Der Sinn sollicitirt dann durch seine Erfüllung, die er aus der chaotischen Welt erhalten, die Vernunft; nun erst wird sie in sich Bewegung und Proceß. Sie erhebt nun den Inhalt des Sinnes in sich, oder, was dasselbe ist, sie tritt nun in den Sinn hinein. Das Sicheinigen der Vernunft mit dem Sinne hat die Begriffe zur Folge. „Das Entstehen des Begriffs im Bewußtsein ist nichts anderes, als ein bestimmtes Einswerden beider.“

Die unbestimmte allgemeine Einheit also, deren Wesen darin besteht, durch die Sollicitation des Sinnes sich fort und fort zu bestimmen, die Bestimmungen zu höheren Einheiten zusammenzufassen und umgekehrt Einheiten in ihre Bestimmungen aufzulösen, ist die Vernunft. Hierin ist vollständig ihr Begriff beschlossen.

Jetzt wird folgender Satz Schleiermachers, der für die Begriffsbildung von principieller Bedeutung ist, klar

sein: „Der erste feste Punkt vor aller Begriffsbildung ist die Gegenwart der Vernunft als Trieb und das Erfülltsein der Sinne als Einwirkung."

2. Die Methode der Begriffsbildung.

Nachdem wir die Elemente des Begriffs im Allgemeinen begrifflich fixirt haben, besteht nun unsere Aufgabe darin, aus ihnen den Begriff successive werden und entstehen zu lassen. Schleiermacher geht in seiner Theorie der Begriffsbildung von demjenigen Standpunkte des Menschen aus, auf welchem er schlechterdings noch keine Begriffe hat, noch nicht einmal auf dem Wege zur Begriffsbildung hin begriffen ist. Sein Ausgangspunkt ist der Mensch als bloßes Sinnenwesen; als solches ist derselbe nur die Möglichkeit der Vernunft und des Bewußtseins, noch nicht schon ihre Wirklichkeit. Von hieraus giebt er genau alle die Stufen und Momente an, die der Mensch einnehmen und durchlaufen muß, um in dasjenige Stadium einzutreten, wo die Begriffe in ihm vollständig real und wirklich geworden sind. Er giebt also eine umfassende Geschichte der Begriffsbildung, die genau mit den Stufen der geistigen Entwickelung des Menschen überhaupt parallel läuft. Der Mensch kommt zu Begriffen, ohne zu wissen wie. Das klare Bewußtsein dieses Wie nach allen seinen aufeinanderfolgenden, sich als niedere und höhere zu einander verhaltenden bestimmten Seiten ist es, was in der Schleiermacherschen Begriffstheorie ausgesprochen und enthalten ist.

3. Die Disjunktion des Chaos in Dinge und Aktionen.

So lange der Mensch bloßes Sinnenwesen ist, ist für ihn die Welt noch, wie angegeben, chaotisch. Die Welt als Chaos ist wohl die Möglichkeit unendlich vieler Bestimmtheiten und Unterschiede; aber diese Bestimmtheiten sind noch nicht gesetzt und klar herausgetreten. Es entsteht die Frage: Welches wird der erste Unterschied sein, der in der chaotischen Welt gesetzt werden muß, wenn das Resultat ein bestimmter Begriff sein soll?

Die Thätigkeit, womit die Begriffsbildung anhebt, hat einen disjunktiven Charakter. Es kommt zunächst darauf an, in dem Chaos ein Bestimmtes von dem Uebrigen abzuscheiden und für sich zu setzen. Ein Bestimmmtes kann stets nur im Gegensatze gegen etwas Anderes fixirt werden. Das Bestimmte, was so fixirt wird, kann ein gedoppeltes sein, nämlich entweder ein Ding oder eine Aktion. Das totale objektive Sein spaltet sich als in seine Hauptseiten und seine wesentlichsten Faktoren in eine unendliche Mannigfaltigkeit einerseits von Dingen und andererseits von Aktionen. „Jedem wirklichen Denken unter der Form des Begriffs muß dieses disjunktive vorausgehen, das Erfülltsein des Sinnes entweder als Ding oder als Aktion durch die intellektuelle Funktion zu verarbeiten." Das Ding hat den Charakter eines Ruhigen, Festen und in sich Beruhenden, die Aktion den eines Unruhigen, Sichbewegenden und auf etwas Anderes Bezüglichen. Das Universum, aus der Totalität von Dingen bestehend, gewährt das Aussehen einer bewegungslosen Masse, aus der Totalität von Aktionen bestehend, den eines sich verändernden und wechselnden

Flusses. Die Isolirung eines Einzelnen kann also entweder aus der Totalität des ruhigen Massenhaften, oder aus der Totalität des sich bewegenden Flüssigen geschehen und ist danach entweder Ding oder Aktion. Die Isolirung eines bestimmten Dinges kann nur im Gegensatze theils gegen die übrige Totalität der Dinge, theils gegen die Aktionen, und die wirkliche Isolirung einer bestimmten Aktion nur im Gegensatze theils gegen die übrige Totalität der Aktionen, theils gegen die Dinge vollzogen werden.

Die Isolirung eines Dinges oder einer Aktion hat aber schon eine Voraussetzung, d. h. es geht der vollkommenen Isolirung bereits ein niederer mehr objektiv sachlicher Akt des Trennens und Scheidens voraus. „Nehmen wir einmal, sagt Schleiermacher, das Auge als Repräsentanten aller Sinne, so werden wir sagen müssen, soll ich etwas aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit auszeichnen, so muß es als Lichtpunkt oder als Bewegungspunkt erscheinen und kann dann als Ding oder auch als Aktion gesetzt werden, aber als Ding nur, wenn schon eine Mannigfaltigkeit von Aktionen von demselben Punkte aus gesetzt ist, denn dann wäre er als ein Bestimmtes gegeben und als Aktion nur, wenn schon aus der verworrenen Masse etwas ausgeschieden ist, auf welches die Aktion als auf das Subjekt bezogen werden kann."

Wird nun ein Ding mit Beziehung auf Aktionen und eine Aktion mit Beziehung auf ein Ding gesetzt, so wird jenes wie diese beharrlich gesetzt. Ohne Beharrlichkeit ist keine Fixirung irgend einer Seite möglich. „Ohne Beharrlichkeit sind beide gar nicht gesetzt, sondern es ist noch die unbestimmte Setzung." Was nur als ein Vorübergehen-

des gesetzt wird, ist nur noch ein Unbestimmtes; es bleibt ungewiß, ob es Ding oder Aktion ist. „Die Aktion ohne Beharrlichkeit ist nur eine unendliche Reihe unendlich kleiner Momente, deren einzelner Inhalt ebenso gut ein Ding sein kann; und ein Ding ohne Beharrlichkeit ist nur eine vorübergehende Erscheinung, die ebensowohl nur Aktion sein kann. Die Beharrlichkeit ist für die Aktion das Heraustreten aus der allgemeinen Veränderlichkeit der chaotischen Masse in einen bestimmten Sitz; sie ist Eine dadurch, daß sie Wo ist; und das Ding ist Eines durch eine Mannigfaltigkeit von Zuständen. Was ist nicht für eine große Analogie zwischen der Wahrnehmung, die wir Blitz und der, die wir Sternschnuppe nennen. Die erste sagen wir, sei nur Aktion, die zweite sind wir geneigt als Ding zu setzen; aber dies ist nur eine problematische Annahme, die wir anderswoher begründen. Lassen wir bei Seite, was wir anderswoher wissen, so müssen wir sagen, daß wir es zu keiner bestimmten Entscheidung bringen können, ob sie Dinge sind oder Aktionen, weil sie nichts Beharrliches sind, sondern nur ein Minimum von Zeit erfüllen, und daß in der Wahrnehmung allein kein Grund liegt, sich das Unbestimmte, Fließende in ein Bestimmtes umzubilden. Das bestimmte Bewußtsein setzt ein beharrliches Verhältniß voraus zwischen der organischen Thätigkeit und dem Gegenstande, schließt die Möglichkeit, die Wahrnehmung zu wiederholen, in sich."

Je nachdem nun entweder ein Ding oder eine Aktion in den Begriff erhoben wird, giebt dieß den Unterschied der Subjekts- und Prädikatsbegriffe. Es ist kein Grund zu der Behauptung vorhanden, daß der Mensch zu den einen eher, als zu den andern käme. Er kommt vielmehr zu bei-

den gleichzeitig. Das Bilden der Subjektsbegriffe hat zu seinem gleichzeitigen Correlat das Bilden der Prädikatsbegriffe. „Alle Bestimmung des Unbestimmten, bemerkt Schleiermacher, kann nur ausgehen von der intellektuellen Funktion, welche dabei in jedem Augenblick nach beiden Richtungen, der Subjekts- und Prädikatsbegriffe, thätig ist."

4. Der Schematisirungsproceß.

Die Außenwelt wirkt zunächst auf unsern Sinn ein (besonders kommt hier der Gesichtssinn in Betracht) und sie wirkt auf ihn so ein, daß sie sich in ihm abdrückt und in ihm Bilder von sich erzeugt. Die Bilder aber haben in dem Sinn nur so lange eine Währung, als demselben nicht die unmittelbare Gegenwart der Gegenstände abgeht, deren Bilder in ihm lebendig geworden sind. Werden dem Sinne die Gegenstände entzogen, so erlöschen in ihm auch die Bilder. Der Sinn hat also nicht die Kraft, die Gegenstände oder vielmehr ihre Bilder in sich zu fixiren, ihnen eine Dauer und Beharrlichkeit in sich zu geben. Soll es zu einer Fixirung und Beharrlichkeit der in dem Sinn gesetzten Gegenstände kommen, so muß diese anderswoher stammen, aus einem andern Elemente entsprungen und in den Sinn hineingetreten sein. Die Thätigkeit, die in den Sinn hineintritt und in ihm den Gegenständen ein Bleiben zu geben weiß, ist die Thätigkeit der Vernunft oder die intellektuelle Funktion. Vernunftthätigkeit ist überall, wo Fixirung und Beharrlichkeit ist. Stößt man sich an den Ausdruck, „die Vernunft tritt in den Sinn hinein," so kann man mit gleicher Befugniß das Umgekehrte sagen, „der

Sinn tritt in die Vernunft hinein." Das Wichtige ist, daß, soll es zu einer Beharrlichkeit des Bildes kommen, sich Vernunft und Sinn geeint haben müssen.

So wie nun aber die Vernunft auf das in dem Sinne gesetzte Bild eines einzelnen Gegenstandes ihre Thätigkeit gerichtet hat, geht mit demselben sogleich eine wesentliche Veränderung vor. Das Bild des Gegenstandes ist von einem einzelnen Gegenstande her geworden. Es ist daher selbst ein schlechthin einzelnes und bestimmtes. Sobald sich aber die Vernunftthätigkeit demselben zugewandt hat, wird es aus seiner Einzelnheit und individuellen Bestimmtheit herausgerissen und in ein allgemeines umgewandelt. Die That, worin die Vernunft dem Bilde des Sinnes Beharrlichkeit giebt, ist zugleich unmittelbar die andere, worin sie demselben Allgemeinheit verleiht. Näher diese Allgemeinheit betrachtet, so ist sie die Gattung des Gegenstandes, der sich nur nach seiner Einzelheit in den Sinn reflektirt hat. Als solche Gattung umfaßt sie nicht bloß den einzelnen Gegenstand, auf dessen Veranlassung sie geworden ist, sondern zugleich alle Gegenstände, die mit ihm gleicher Art angehören. Schleiermacher nennt diese Allgemeinheit, dieß Allgemeinbild des Gegenstandes das Schema (des Begriffs) und den Proceß, in dem es durch die intellektuelle Funktion gesetzt wird, den Schematisirungsproceß. „Eine einzelne Gestalt, bemerkt er, als gegebene Erscheinung, kommt nicht in den Sinn ohne ihr allgemeines Schema und das Schema nicht ohne einzelne Gestaltung; beides wird gleichzeitig und im oscillirenden Verfahren. Die einseitige Position des einen und andern bringt Theorien hervor von einer Priorität

des Schema und von einer Abhängigkeit des Schema von der Erscheinung, zu denen sich die unsrige nicht verhält, wie eine gesuchte Mitte, indem sie nicht von der Vergleichung ausgegangen ist, sondern sie leugnet jede, inwiefern diese die andere leugnet."

In dem Schema durchdringen sich Vernunft und Sinn, die intellektuelle und organische Funktion. Die Vernunft allein vermag es aus sich heraus ebensowenig hervorzubringen, als der Sinn allein und durch seine eigene Thätigkeit. Wie es von beiden Seiten her entstanden ist, so muß seine Entstehung auch von jeder Seite unter Mitwirken der andern begriffen werden können. Schleiermacher spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Wenn ein Begriff wird und wir betrachten, wie er geworden ist in Beziehung auf die intellektuelle Funktion, so müssen wir sagen: in der Vernunft liegt dieses, daß das ganze System der Begriffe in's Bewußtsein treten soll und ist ein Begriff geworden, so ist er wirklich in's Bewußtsein getreten und zwar als eine bestimmte Art zu sein, weil der Begriff nur in's Bewußtsein tritt in Beziehung auf etwas durch die organische Affektion gesetztes, die ein afficirendes Sein voraussetzt. Das Resultat von dieser Seite ist also, daß nun im Bewußtsein eine bestimmte Art des Seins gesetzt ist und dieses Sein in seine Grenzen eingeschlossen. Was ist aber das Resultat, aus dem Gesichtspunkt der organischen Funktion betrachtet? Da hat sich in dieser aus der unbestimmten Masse ausgeschieden und im Sinn fixirt (z. B. vom Schema des Gesichts aus) eine Gestaltung, welche nun einem bestimmten Ort im System der Begriffe, nämlich dem, der nun in's Bewußtsein getreten ist, als eine be-

stimmte Art zu sein entspricht und dieses beides, das Bewußtsein eines bestimmten Seins und das Fixirtwerden eines ihm entsprechenden Bildes ist ein und derselbe Moment und nur inwiefern beides zugleich wird, ist ein wirklicher Begriff geworden. Dieses, was in dem Sinne fixirt und auf den Begriff als partielles objektives Bewußtsein bezogen wird, hat man das Schema des Begriffs genannt d. h. dasjenige, was dem Begriff im Gebiet des Sinnes entspricht."

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Schema nur als eine Mitte zwischen zwei Extremen zu begreifen ist. Auf der einen Seite hat es ein Verhältniß zur organischen Funktion und dem hierin gesetzten einzelnen Bilde, auf der andern Seite steht es in Beziehung zur Vernunft, der intellektuellen Funktion. Es schließt Vernunft und Sinn, intellektuelle und organische Funktion zusammen. Wollen wir das Verhältniß des Schemas zu beiden Seiten in eine einfache Formel bringen, so müssen wir sagen, daß sich das Schema zur organischen Funktion wie das Allgemeine zum Einzelnen oder zum Besondern, daß es sich hingegen zur intellektuellen Funktion wie das Besondere zu dem schlechthin Allgemeinen verhält. Der Sinn oder die organische Funktion enthält nur ein einzelnes Bild, das Bild eines einzelnen Gegenstandes; das Schema dagegen ist allgemeines Bild, ist das Gattungsbild des einzelnen Gegenstandes. „Das allgemeine Bild ist das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so, daß es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen, z. B., wer schon viele Gebäude gesehen hat, aber noch keinen Thurm, wird beim Anblick des letztern ihn gleich unter den Begriff des

Gebäudes subsumiren. Der einzelne Thurm wird ihm aber auch gleich ein Bild der Art und er denkt sich, wie sich das Bild des Thurmes verschieben ließe, ohne aus der Art herauszugehen." Daß das Schema dem einzelnen Bilde gegenüber den Charakter der Allgemeinheit hat, hat es der Vernunft zu verdanken. Daß es aber umgekehrt der Vernunft gegenüber den Charakter der Besonderheit hat, ist in ihm die That der organischen Funktion oder des Sinnes. Die Vernunft ist das schlechthin Allgemeine; ihre Allgemeinheit wird durch ein einziges Schema nicht erschöpft. Vielmehr ist sie die Möglichkeit unendlich vieler Schemas, so vieler, als es Gattungen und Arten der Dinge giebt. Nur dann würde die Vernunft nicht allgemeiner, als das Schema sein, wenn ihre Allgemeinheit und die Allgemeinheit des Schemas schlechthin zusammenfielen und sich einander deckten. Das Schema nimmt also seinen Ausgangspunkt vom Einzelnen und ist nach seinem Begriffe nichts anderes als die verallgemeinerte Einzelnheit, also die Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit.

Die Theorie der Begriffsbildung hat uns bis zum Schema geführt. Auf diesem Punkte angekommen, können wir sagen, der Begriff ist Schema und das Schema ist Begriff. Ob der Begriff noch mehr sei, wissen wir für jetzt nicht. Es hat sich die Nothwendigkeit, daß er mehr sein müsse, bisher noch nicht ergeben. Fällt der Begriff des Begriffs mit dem Begriffe des Schemas zusammen, so läßt er sich als das Produkt der intellektuellen und organischen Funktion definiren, ein Produkt, das nach der Seite seiner Allgemeinheit die intellektuelle, nach der Seite seiner Besonderheit die organische Funktion in sich abspiegelt. Wenn

wir den Begriff oben vorläufig als die Einheit der intellektuellen und organischen Funktion oder als die Einheit der Vernunft und des Sinnes bestimmten, so erhellt jetzt vollständig, was mit einer solchen Bestimmung gemeint, und was ihre nähere Bedeutung sei.

5. Der Induktionsproceß.

Der Mensch hat aufgehört, bloßes Sinnenwesen zu sein, wenn er angefangen hat, zu schematisiren. Im Schematisiren erhebt er sich über die bloß angeschaute, sinnliche und verworrene Vielheit der Dinge, verwandelt er das Einzelne in ein Allgemeines, das Sinnliche in ein Unsinnliches. Es giebt keinen größern Schritt, den das Kind in seiner Entwicklung thun kann, als den aus dem bloß passiven Versenktsein in die chaotische Mannigfaltigkeit der Natur heraus in den nicht ohne Selbstthätigkeit vollziehbaren Schematisirungsproceß. Ist dieser Proceß in dem Kinde erst einmal Leben geworden, so macht er sich auch an allen einzelnen sinnlichen Erscheinungen geltend, die immer nur in den Gesichtskreis des Kindes eintreten. Soviel einzelne Dinge wahrgenommen werden, ebensoviele Schemas entstehen, in denen die chaotische Verworrenheit in eine durchsichtige und bestimmte Klarheit umgewandelt wird. „Das Bewußtsein des Kindes weilt vielleicht lange auf dem ersten Moment. Tritt der zweite einmal ein, so tritt er auch an vielen Punkten zugleich ein, wie das Anschießen."

Der Schematisirungsproceß ist noch kein Letztes und Höchstes. „Sehen wir darauf, bemerkt Schleiermacher, wie mit dem einzelnen Bilde das allgemeine entsteht, so können wir uns denken, daß, wenn die ganze Masse auf diese Weise durch-

drungen ist, dann auch ein zweiter Proceß auf derselben Stufe entsteht, wo die allgemeinen Bilder wieder als einzelne neben einander gestellt werden ohne Zusammenhang, wieder als chaotische Masse, nur im höheren Sinne, aber doch als in sich selbst verworrene Mannigfaltigkeit, weil ihre Verhältnisse unter einander nicht bestimmt sind." Also auch über die unendliche Vielheit der Schemas kann zu noch umfassenderen Allgemeinheiten fortgegangen werden. Die Möglichkeit eines solchen Fortgangs liegt in der intellektuellen Funktion, die das unbestimmte schlechthin Allgemeine ist. Der letzte Punkt des Verallgemeinerungsprocesses wird der sein, wo das Objekt der intellektuellen Funktion das absolute in sich bestimmte Allgemeine ist. So lange es noch eine Vielheit, oder auch nur eine Zweiheit giebt, ist ein Verallgemeinern möglich. Wo aber auch diese aufhört, da ist der Proceß erloschen. Die absolute Einheit und Allgemeinheit ist die Welt.

Derjenige Proceß, der sowohl das erste Verallgemeinern, nämlich den Schematisirungsproceß, als auch jedes über diesen Proceß hinausreichende Verallgemeinern umfaßt, bis zu dem Punkte hin, wo nicht weiter verallgemeinert werden kann, ist der Induktionsproceß. Das Wesen des Induktionsprocesses besteht im Fortgehen vom Einzelnen und Bestimmten zum Allgemeinen und wiederum von jedem bestimmten Allgemeinen zu einem noch höheren Allgemeinen, bis man endlich das absolute Allgemeine erreicht hat.

Der Induktionsproceß, wie der in ihm mitbefaßte Schematisirungsproceß, vollendet die Begriffsbildung noch nicht. Die Begriffe, die durch ihn entstehen, sind Allgemeinheiten, die eine Vielheit von Bestimmungen und Einzeln-

heiten umfassen. Diesen Allgemeinheiten haftet noch ein Mangel an. Derselbe besteht darin, daß sie der Nothwendigkeit entbehren. Sie setzen für ihre Existenz eine unterschiedene Vielheit voraus, aus der sie durch Zusammenfassung des Vielen zu einer Einheit entstehen. Daß sich die Vielen in einer Einheit befinden, davon liegt der Grund nicht in den Vielen, sondern in einer ihnen absolut äußerlichen Macht. Die Vernunft ist diese Macht, die durch Abstraktion von dem specifischen Charakter des Vielen diese Einheiten setzt. Die Einheiten sind nichts anderes, als die durch sie zu Stande gebrachten Gemeinsamkeiten des unterschiedenen Vielen. „Im Schema — so drückt sich Schleiermacher über diesen Mangel aus — ist das Wesen des Dinges nicht unmittelbar gesetzt, weil mit dem Mannigfaltigen nicht der Grund der Nothwendigkeit der Verknüpfung gesetzt ist.“ Und an einer anderen Stelle heißt es: „Der aufsteigende Proceß trägt immer mehr oder weniger den Charakter des Zufälligen an sich, denn ich kann mir nicht aussuchen, sondern ich muß dem Gegebenen folgen.“

Nothwendigkeit kommt in die bestimmten Allgemeinheiten erst dadurch hinein, daß sie selbst aus einem über sie hinausliegenden Allgemeinen als die wesentlichen Bestimmtheiten und Bestandtheile, worin dasselbe sich gliedert, erkannt werden. Nothwendig ist überhaupt dasjenige, was aus einem Höheren resultirt und zwar durch Scheidungsgründe resultirt, die dem Höheren nicht äußerlich, sondern immanent sind. Niemals folgt die Nothwendigkeit von etwas aus dem, was unter ihm liegt, sondern allein aus dem, was über ihm steht.

Wenn nun der Grund, weswegen die Schemas und

die Induktionsallgemeinheiten noch keine vollständigen Begriffe sind, in dem Mangel ihrer Nothwendigkeit besteht, so ergiebt sich für das Folgende die Aufgabe, die Begriffe aus einem Oberen d. h. aus einem vorausgesetzten absoluten Allgemeinen ebenso abzuleiten, wie sie bisher bloß empirisch aus dem unter ihnen liegenden vielfachen und chaotischen Stoffe gefunden sind. Diese Aufgabe führt uns auf den Deduktionsproceß.

6. Der Deduktionsproceß.

Der Deduktionsproceß ist das Gegentheil des Induktionsprocesses. Während dieser von dem Niedrigsten und Besondersten zum Höchsten und Allgemeinsten aufsteigt, steigt dagegen jener vom Höchsten und Allgemeinsten zum Niedrigsten und Besondersten hinunter. Der Induktionsproceß setzt für seine Wirklichkeit eine unendliche Mannigfaltigkeit des Bestimmten, das zu höheren und immer höheren Allgemeinheiten erhoben werden kann, der Deduktionsproceß ein absolut Allgemeines voraus, von dem zum Besonderen und zum Besondersten hinabgestiegen werden kann. Das absolut Allgemeine, welches der Deduktionsproceß voraussetzt, ist die Welt. Die Thätigkeit, die angewandt werden muß, um von diesem Allgemeinsten zum Besonderen und Besondersten zu gelangen, kann keine andere, als die der Entgegensetzung sein. Das absolut Allgemeine muß in sich selbst entgegengesetzt, jede der entgegengesetzten Seiten wieder entgegengesetzt und die Entgegensetzung soweit fortgesetzt werden, bis man zum Bestimmtesten, dem in sich selbst schlechthin Gegensatzlosen und Einfachen gelangt ist.

Der Deduktionsproceß beginnt mit dem absolut Allgemeinen, der Welt. Dieser Ausgangspunkt ist noch näher zu bestimmen. Es entsteht nämlich die Frage, ob unter dieser Welt diejenige zu verstehen ist, die das Resultat des Induktionsprocesses, oder die, welche sein Ausgangspunkt ist. Beide verhalten sich so zu einander, daß jene das absolute in sich selbst schlechthin bestimmte Allgemeine, diese das in sich schlechthin unbestimmte oder chaotische Allgemeine ist. Die erstere scheint für den Deduktionsproceß den Ausgang bilden zu müssen, da die letztere eigentlich selbst noch unter dem Ausgangspunkt des Induktionsprocesses liegt. In der chaotischen Welt mußten ja erst bestimmte Gestalten isolirt werden, ehe der Proceß der Verallgemeinerung anheben konnte. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber doch die Sache anders. Dagegen, daß der Deduktionsproceß zu seinem Ausgangspunkte das Resultat des Induktionsprocesses, also das absolute in sich selbst bestimmte Allgemeine habe, streitet entschieden die Erfahrung. Diese lehrt nämlich, daß wir weit eher, als wir durch das Induktionsverfahren zum absolut Allgemeinen gelangt sind, den Deduktionsproceß d. h. das Entgegensetzen innerhalb gegebener Allgemeinheiten in Anwendung bringen. Ja sie lehrt noch mehr. Sie lehrt, daß schon zugleich mit dem Hervortreten des Induktionsprocesses das Deduktionsverfahren von uns angewandt wird. Schon sehr früh, sobald wir einige Bilder in uns zur Klarheit gebracht haben, setzen wir uns, d. h. unser Ich den Dingen entgegen und nehmen auch Entgegensetzungen in den Dingen selbst vor. Wollten wir mit der Ausübung des Deduktionsprocesses warten, bis wir den Induktionsproceß vollendet hätten, so läßt sich leicht

zeigen, daß wir ihn niemals beginnen würden. Der Induktionsproceß wird von uns nie zu Ende geführt. Die Zahl der zu verallgemeinernden Gegenstände ist eine unendliche und durch unsere Sinne nie zu erreichende. Die Erreichung aller Gegenstände durch die Sinne ist deswegen unmöglich, weil wir stets einer beschränkten Räumlichkeit und Zeitlichkeit angehören.

Wenn nun der Deduktionsproceß nicht mit dem absoluten schlechthin in sich bestimmten Allgemeinen beginnen kann, so muß er mit dem chaotischen Allgemeinen, also mit der Welt anheben, die noch vor dem Induktionsverfahren liegt und auf die wir uns nicht anders als mittelst unserer Sinne beziehen können. Es läßt sich freilich noch ein anderes Allgemeine, als das in sich bestimmte und als das chaotische, nämlich das abstrakte Allgemeine denken, aber auch sehr leicht zeigen, daß dies nie den Ausgangspunkt des Deduktionsprocesses bilden könne. Das abstrakte Allgemeine ist dasjenige, zu dem man durch Abstraktion von allem Bestimmten kommt. Ein solches Allgemeine ist in sich selbst unbestimmt und leer. In einem in sich Unbestimmten und Leeren kann nichts entgegengesetzt werden. In der Entgegensetzung aber besteht grade das Wesen des Deduktionsprocesses; er ist ohne sie schlechterdings nicht zu denken.

Der Deduktionsproceß muß also mit dem absoluten chaotischen Allgemeinen anheben. Wenn hiermit sein Ausgangspunkt wohl ganz derselbe ist, wie der des Induktionsverfahrens, so ist doch die Thätigkeit, die er an diesem vorausgesetzten Allgemeinen beweis't, eine ganz andere als die, welche von seinem Gegentheile ausgeübt wird.

Er bringt nämlich in diesem Allgemeinen eine wirkliche Entgegensetzung zu Stande, von der bei seinem Gegentheile ganz und gar nicht die Rede war. Blicken wir nämlich auf den ersten Schritt zurück, den wir, von dem chaotischen Allgemeinen aus, bis zum Beginn des Schematisirungsprocesses thaten, so bestand er darin, daß wir in dem Chaos eine einzelne Gestalt isolirten und diese dem noch Chaotischen gegenübersetzten. Wir isolirten ein A und setzten dies einem non A gegenüber. Eine wirkliche Entgegensetzung aber haben wir hiermit nicht vorgenommen. „Wo Theilung, Entgegensetzung ist, da müssen beide Glieder ganz bestimmt sein, was nicht der Fall ist, wenn das eine nur verneint." Ein Entgegensetzen ist es, wie wenn ich sage, x ist getheilt in a und b.

Wenn nun der Deduktionsproceß von der chaotischen Welt ausgeht, so fragt sich, welche Theilung und Entgegensetzung nimmt er in derselben vor? Wir antworten, es setzt sich in ihm das Ich oder das Selbstbewußtsein den Dingen und ihren Bildern entgegen. Das Ich oder die Vernunft ist, wie wir früher entwickelt haben, die unbestimmte, aber ihre Unbestimmtheit aufhebende und sich selbst bestimmende Einheit. Indem sich das Ich den Dingen oder ihren Bildern entgegensetzt, setzt sich hiermit die Einheit der Vielheit entgegen. In andern Formen den Gegensatz ausgedrückt, so ist er der von Subjekt und Objekt, oder noch allgemeiner, der des Idealen und Realen. „In dem Deduktionsproceß findet auf der einen Seite ein Außersichsetzen Statt, auf der andern eine Beziehung auf die innerlich bleibende Denkfunktion oder auf das Ich als denkendes."

Das Werden und Entstehen dieser Entgegensetzung wird noch klarer, wenn wir das Verhältniß des Ichs zum Schematisirungs- oder Bildererzeugungsproceß näher ins Auge fassen. Das Organ für die Aufnahme der Bilder der Gegenstände ist der Sinn. Ist ein bestimmtes Bild in den Sinn getreten, so sollicitirt es das mit dem Triebe zur Selbstthätigkeit ausgerüstete Ich. In der Thätigkeit, die das Ich dem Bilde zuwendet, ist es durch dieses schlechthin determinirt und also passiv. Dieser durch das Bild in es gesetzten Passivität, setzt es nun seine freie Selbstthätigkeit entgegen; es beweist die letztere darin, daß es sich von dem die Passivität verursachenden Gegenstande unterscheidet, sich ihm, als einem andern und ihm fremden Sein entgegengesetzt. Wir können daher jenen Gegensatz auch passend als den der Selbstthätigkeit und des Leidens, der Activität und Passivität bezeichnen. Indessen als einen qualitativen Gegensatz, d. h. als einen solchen, in dem die eine Seite sich schlechthin ausschließend gegen die andere Seite verhält, dürfen wir ihn nicht ansehen. Die Spontaneität des Ichs und die Passivität der Dinge stehen im Deduktionsprocesse nur so einander gegenüber, daß das Ich überwiegend spontan und die Dinge überwiegend passiv sind. Im Schematisirungsproceß stellt sich das Umgekehrte heraus. Hier sind die Dinge das überwiegend Thätige und das Ich das überwiegend Leidende. In den Dingen hebt die Thätigkeit an; sie sind es, die den Sinn afficiren, die Thätigkeit des Ichs sollicitiren und der stete Inhalt des formellen vom Ich gesetzten Verallgemeinerns bleiben. Als Resultat können wir also immer nur aussprechen, daß der Deduktionsproceß besonders an der freien Thätigkeit des Ichs,

der Induktionsproceß besonders an der Selbstthätigkeit der Dinge hängt, daß aber auch in jenem das Ich, in diesem die Dinge durch den entgegengesetzten Faktor mitbestimmt sind. Wie sollte nicht das Ich im Deduktionsprocesse mitbestimmt sein, da sein Sichselbstunterschieden von den Dingen nur in Folge der Aufnahme von Bildern, worin die Dinge die überwiegend thätigen sind, möglich wird!

Ausgangspunkt also des Deduktionsprocesses ist die chaotische Welt. In ihrem Chaotischsein enthält sie den unter mannigfaltigen Formen ausdrückbaren Gegensatz des Ichs und der Dinge, des Subjekts und Objekts, des Idealen und Realen, der Spontaneität und Passivität, der Einheit und der Vielheit gebunden in sich. Der erste Akt der in dem Deduktionsprocesse vollzogenen Entgegensetzung ist das Freiwerden dieses Gegensatzes. Dieser Gegensatz ist kein qualitativer, sondern ein quantitativer oder, was dasselbe bedeutet, ein relativer. Jeder Seite kommt ein **Plus** und jeder ein **Minus** zu. Absolut ausschließend können beide Seiten schon deswegen nicht sein, weil sie aus Einer Einheit herkommen. Bei absolutem Ausschließen hätten sie in dieser nicht gewesen sein können; es wäre bei absolutem Ausschließen auch eine Welt ganz unmöglich und undenkbar.

Für den Fortgang des Deduktionsprocesses sind die Seiten dieses ersten Gegensatzes, eine jede wieder Einheit, die getheilt oder in der entgegengesetzt wird. Und wiederum ist jede der Seiten der neuen Gegensätze eine solche zu theilende Einheit. Die Theilung geht hinuntersteigend bis ins Unendliche fort. Wie aber der erste Gegensatz ein relativer ist, so müssen es nothwendigerweise auch alle übrigen sein.

7. Der Begriff des Gegensatzes.

Der Deduktionsproceß nimmt stets seinen Ausgangspunkt von einer allgemeinen Einheit und er selbst beruht auf der richtigen Entgegensetzung innerhalb dieser Einheit. Der Gegensatz ist also das Element, worin er sich bethätigt und seinen Begriff realisirt. Will man ihn nach seinem Wesen vollständig begreifen, nichts ist dann nothwendiger, als die rechte Einsicht in die Natur des Gegensatzes überhaupt zu gewinnen. Schleiermacher stellt daher auch im Interesse der Erkenntniß des Deduktionsverfahrens eine Untersuchung über das Wesen und die Natur des Gegensatzes an. Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß unter den verschiedenen denkbaren Formen des Gegensatzes nur einer Wahrheit zukommt und daß sich daher auch diese in jedem Deduktionsprocesse, wenn er seinem Begriffe entsprechen soll, verwirklicht zeigen muß.

Gänzlich wird von Schleiermacher diejenige Form des Gegensatzes verworfen, dessen eine Seite eines positiven Inhaltes entbehrt und nur die bloße Negation der andern, der positiven ist. Ein Beispiel dieses negativen Gegensatzes haben wir in der Gegenüberstellung der blasenden und nicht blasenden Instrumente. Schleiermacher verwirft denselben aus einem doppelten Grunde 1) „Er kann niemals aus dem zu theilenden selbst hervorgegangen sein; da müßte sich zu dem einen positiven auch ein anderes positives ergeben. 2) der negative hemmt gänzlich die Bearbeitung der andern Seite; also ist auch die positive aus dem Zusammenhang mit der andern ganz herausgesetzt und die Bearbeitung derselben kann nie integrirendes Element des reinen Erkennt-

nißprocesses werden, sondern nur einem untergeordneten Zweck als bedingtes Denken dienen."

Schleiermacher verlangt von dem Gegensatze, daß seine beiden Seiten stets einen positiven Charakter haben. Das Verhältniß dieser positiven Seiten kann man sich verschieden denken. Einmal können sie einander so gegenüberstehen, daß die eine Seite gänzlich die andere von sich ausschließt; ist dies der Fall, so haben wir den qualitativen Gegensatz. Zweitens können sie einander so gegenüberstehen, daß zwar die eine die andere von sich ausschließt, in und bei dem Ausschließen aber nicht aufhört, mit derselben in Einheit zu sein und sich nach dieser Einheit auf dieselbe zu beziehen. Schließen sich die Seiten in dieser Weise aus, so haben wir den quantitativen oder den relativen Gegensatz. In dieser Form des Gegensatzes zieht sich durch beide Seiten ein identischer Inhalt hindurch und nur darin sind sie gegen einander unterschieden, daß sie diesen Inhalt in verschiedenem Uebergewichte besitzen. Jeder Seite kommt ein **Plus** und ein **Minus** des Inhaltes zu; sofern aber der einen das **Plus** zukommt, kommt dann der andern das **Minus** zu und umgekehrt, wenn dieser das **Plus**, dann jener das **Minus**. Die Namen, womit Schleiermacher den qualitativen und quantitativen Gegensatz gewöhnlich bezeichnet, sind der positiv einfache und positiv doppelte oder zusammengesetzte Gegensatz. Im qualitativen Gegensatze haben wir ein einfaches Ausschließen und damit nur ein Ausschließen, im quantitativen dagegen durch das jeder Seite in unterschiedener Weise zukommende Uebergewicht ein doppeltes Ausschließen und damit zugleich im Ausschlie-

ßen eine Einheit. Der qualitative Gegensatz enthält eine Zweitheilung, der quantitative eine Viertheilung.

Auch unter diesen beiden Formen des Gegensatzes ist nach Schleiermacher die eine, nämlich der positiv einfache Gegensatz falsch und nur wahr der positiv doppelte oder der quantitative Gegensatz. „Schließen sich, sagt er, die Glieder des Gegensatzes wirklich aus, so können sie nicht wirklich in demjenigen, was getheilt ist, zusammengewesen sein. Also ist der Gegensatz falsch. Wenn ein Ganzes daher wirklich getheilt werden soll, so wird, jemehr es ein Ganzes gewesen ist, alles, was ich darin entgegensetze, auch überall zusammengewesen sein und eben nur das Zusammensein des Entgegengesetzten wird getheilt werden müssen. Das kann aber nur in ein entgegengesetztes Uebergewicht getheilt werden, so also, daß ein doppelter Gegensatz entsteht, d. h. daß jedes Glied im entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art, gesetzt wird." „Wir können, bemerkt er an einer andern Stelle, die Welt nur durch doppelten Gegensatz theilen. Denn ist alles Sein in ihr entweder ausschließlich ideal oder ausschließlich real, so ist die Einheit unseres eigenen Seins aufgehoben. In der Analogie aber mit diesem ersten Schritt muß der ganze Proceß bleiben, sonst ist kein Gesetz vorhanden und keine Einheit, das Ganze auch nicht zu denken." Schlössen sich das Ideale und Reale absolut einander aus, so wäre die menschliche Persönlichkeit, in der sich Ideales und Reales als Geist und Leib zusammenschließen, unmöglich. Daß der positiv doppelte Gegensatz der allein wahre sei, davon gesteht Schleiermacher offen, einen vollkommen genügenden Beweis nicht liefern zu können. Der einzig mögliche Be-

weis sei nur der apagogische. „Man ist noch nicht einig darüber, bemerkt er, was die richtige und vollkommene Weise der Theilung sei, ob die Zweitheilung oder die Dreitheilung oder die Viertheilung. Unser Satz ist, daß nur die letzte die richtige ist. Apagogisch können wir wohl beweisen, daß die Zweitheilung und Dreitheilung es nicht sind, aber damit ist die Nothwendigkeit nicht gesetzt, daß unsere Viertheilung die vollkommene Theilung ist. Daß nämlich die Zweitheilung es nicht sei, haben wir schon gezeigt. Was aber die Dreitheilung betrifft, so müßte sich entweder das dritte zu den beiden andern verhalten, wie das negative zum positiven und dann wäre nichts damit gegeben als die schon widerlegte fehlerhafte Zweitheilung, oder das dritte wäre auch ein positives und dann wäre keine wahre Ausschließung, denn eine solche muß immer auf eine Dichotomie zurückgeführt werden, weil sie sich auf einen Widerspruch gründet, der nur zwischen zweien sein kann. Diesen apagogischen Beweis können wir wohl führen, aber zur Gewißheit der unmittelbaren Anschauung können wir unsern Satz nicht erheben. Immer aber hat er dadurch dieselbe Gewißheit, welche die Idee des Wissens hat. So gewiß es ein Wissen geben soll, so gewiß muß es einen Weg dazu geben, von dem wir nichts Fehlerhaftes wissen und dieser muß sich nun erst durch den Versuch bewähren."

Schleiermacher führt uns den positiv doppelten Gegensatz oder die Viertheilung in mannigfaltigen Beispielen lebendig vor Augen. Das wichtigste und interessanteste Beispiel ist der Gegensatz von Geist und Natur, Subjekt und Objekt. „Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, be-

merkt er, ist nicht ein einfacher von Aktion und Passion, sondern die entgegengesetzte Identität von beiden. Das Subjekt ist ebensowohl passiv als activ; passiv, sofern vom Ausser uns afficirt, activ, sofern es demselben die Sinne öffnet, um es in sich aufzunehmen. Ebenso, das Objekt ist activ, sofern es auf die Sinne wirkt und das Subjekt in seinem Zusammensein mit dem gesammten Sein afficirt, passiv, sofern es von der geistigen Seite der Denkfunktion in den Zusammenhang des Wissens hineingezogen wird. Wir wollen nun das, was die Activität des Objekts ausmacht, das Reale, was die Passivität, das Ideale nennen. Die Identität von beiden ist der Begriff des Objekts. Der Begriff des Subjekts ist dieselbe Identität, aber hier ist das Ideale die Activität und das Reale die Passivität. So haben wir also auf beiden Seiten als den dominirenden Gegensatz die Identität des Idealen und Realen, aber mit umgekehrtem Uebergewicht der Activität und Passivität. Das ist der oberste Gegensatz, aus welchem nachher wieder weiter getheilt werden soll." Was so vom Idealen und Realen überhaupt gilt, das gilt auch von jedem bestimmten Idealen und Realen. Wollte man sagen, „der Mensch bestehe aus Leib und Seele, so wäre dies auch eine einfache Entgegensetzung, die, auf das wissenschaftliche Gebiet übertragen, Ursach würde, daß der Mensch gar nicht als wahre Einheit, sondern nur als Zweiheit erschiene. Denn die Seelenthätigkeit ginge dann ihren Gang rein für sich und die leibliche auch. Wenn wir nun aber sagen, der Mensch ist ein Ganzes, sein Leben besteht aus geistiger und leiblicher Thätigkeit, die aber überall zusammen sind, und wir können nur ihr Zusammensein theilen, so daß wir

sagen, beide sind zusammen, aber hier dominirt die eine, dort die andere, so bleibt uns die Einheit des Menschen und nur aus solcher Theilung kann die Vollständigkeit des Begriffs entstehen." Wie Leib und Seele, so stehen nun auch wieder, sowohl die geistigen Funktionen untereinander, als auch die leiblichen unter sich im quantitativen Verhältnisse. „Alle geistige Thätigkeit kann nichts sein, als entweder Vorstellung, wodurch das geistige Vermögen die Dinge sich einbildet, oder Darstellung, wodurch es sich den Dingen einbildet. Da der Mensch die Einheit ist von Vorstellung und Darstellung, so müssen auch beide in jeder seiner Thätigkeiten sein, nur daß in der einen die eine, in der andern die andere überwiegt. So bleibt immer die ursprüngliche Einheit." Dasselbe gilt von der Eintheilung des Leibes in Nerven- und Muskularsystem. Als ein noch anderes Beispiel des doppelten Gegensatzes finden wir bei Schleiermacher den Begriff des Wortes. „Wollten wir sagen nach Weise des einfachen Gegensatzes: Jedes Wort ist entweder ein solches, das ein Sein, oder ein solches, das eine Gedankenverknüpfung ausdrückt, so wären wir auf dem falschen Wege. Unserem Kanon gemäß müssen wir also sagen, jedes Wort ist beides, Zeichen des Seins und Zeichen der Verknüpfung im Denken und eins unterscheidet sich vom andern, wiefern das eine überwiegend das eine, das andere überwiegend das andere ist; oder, die Worte sind entweder materielle Theile der Rede, aber auch insofern immer Verknüpfungszeichen, oder formelle, aber auch insofern immer zugleich einen Theil des Seins ausdrückend. Auf dieselbe Weise fortgehend in dem Proceß

würden wir auf der materiellen Seite auf die Theilung in Hauptwort und Zeitwort kommen."

Die verschiedenen Formen des Gegensatzes sind also der negative und positive Gegensatz, und dieser zerfällt wiederum in den positiv einfachen und positiv doppelten Gegensatz. Den ersten und zweiten verwirft Schleiermacher, bemerkt dabei aber: Schlimmer als durch einen einfachen ist es noch, wenn man durch einen negativen Gegensatz theilt. Wollte man z. B. eine Theorie über musikalische Instrumente aufstellen und sie eintheilen in blasende und nicht blasende, so ist das letzte Glied eigentlich nichts als eine leere Stelle. Nun weiß man freilich aus dem Induktionsverfahren, daß es noch Saiteninstrumente giebt; aber da das Verhältniß dieser zu den Blasinstrumenten nicht gewußt ist, so bleibt man bloß bei dem negativen stehen. Wollte man hier eine vollständige Theilung machen, so müßte man auf den Begriff des musikalischen Instrumentes zurückgehen und das führte auf das Wesen des gemessenen Tones. Dieser ist aber Identität von schwingendem Körper und bewegter Luft; und dabei läßt sich nun sogleich ein doppelter Gegensatz aufstellen. Denn eine solche Identität ist nie eine reine, sondern auf der einen und andern Seite ist Priorität. Ist die Luft das primitiv bewegte, so ist das das eine, ist der Körper das primitiv bewegte, so ist das das andere. Entweder der schwingende Körper wird unabhängig bewegt und bewegt die Luft — Saiteninstrument im weitesten Sinne; oder die Luft wird unabhängig bewegt und bewegt den schwingenden Körper."

8. Der volle Begriff ist das gemeinsame Produkt des Induktions- und Deduktionsprocesses oder die Einheit von Schema und Formel.

Der Ausgangspunkt des Deduktionsprocesses ist die Welt als chaotisch unbestimmte Einheit gedacht. Der erste Schritt, den der Deduktionsproceß thut, besteht darin, diese Einheit in denjenigen Gegensatz zu zerlegen, der unter allen denkbaren Gegensätzen der allgemeinste ist, dem daher auch alle sonstigen Gegensätze subordinirt sind. Dieser allgemeinste Gegensatz ist der des Idealen und Realen. Der Deduktionsproceß hat darin seinen Fortgang, daß wiederum jede dieser Seiten, sowohl das Ideale, als auch das Reale als Einheit gesetzt und daraus ein neuer Gegensatz erzeugt wird. Die Seiten dieses neuen Gegensatzes können auch wieder als Einheiten gesetzt und neue Gegensätze aus ihnen hervorgetrieben werden und so in's Unendliche fort. Jeder Gegensatz, der aus einer vorausgesetzten Einheit erzeugt wird, ist seiner Form nach der positive doppelte Gegensatz oder die Viertheilung. Diese Form des Gegensatzes ist es allein, in der die Glieder des Gegensatzes an ihnen selbst die Einheit aufzeigen, aus der sie hergekommen sind.

Es leuchtet ein, daß der Deduktionsproceß eine Fülle von Gedanken hervortreibt. Jeder dieser Gedanken hat ein dreifaches Verhältniß. Das erste ist das zu der Einheit, woher der Gedanke als integrirendes Moment gekommen ist. Das zweite ist das zu den ihm entgegengesetzten und aus derselben Einheit mit ihm hervorgegangenen Gedanken. Das dritte ist das zu den ihm subordinirten und aus ihm, als der vorausgesetzten Einheit, erzeugten Gedanken. Einen

solchen durch doppelte Entgegensetzung aus einer vorausgesetzten Einheit erzeugten Gedanken, dessen Verhältniß, sowohl zu dem coordinirten Gliede, als auch zu der superordinirten Einheit, wie zu den ihm subordinirten Gliedern genau gewußt ist, nennt Schleiermacher Formel. Unter der Formel ist jeder Begriff zu verstehen, sofern er im Deduktionsverfahren durch doppelte Entgegensetzung erzeugt ist. „Was durch den absteigenden Proceß gesetzt ist, nennen wir Begriff im engeren Sinn. Stellt man es dem Schema gegenüber, so ist es Formel. Formel, gegenüber dem Schema, ist das durch zusammengesetzte Entgegensetzung theilbar gesetzte. Die Formel ist die Bestimmung eines bestimmten Gebietes des Seins aus den Theilungsgründen eines höheren, also zuletzt aus dem System der Theilungsgründe. Das, was aus dem einseitigen aufsteigenden Proceß als gesetzte Einheit hervorgegangen ist, nennen wir Begriff im weiteren Sinne und um das Allgemeine vom Einzelnen zu unterscheiden, bezeichnen wir dieses mit dem Ausdruck Bild, jenes durch Schema. Die Vereinigung von Formel und Schema ist Begriff im engeren Sinn. Man soll keinen Begriff für vollendet halten, bis Formel und Bild, jedes für sich so vollständig geworden sind, daß eins aus dem andern verstanden werden kann. Freilich müssen wir uns hiebei bescheiden, daß wir auf diese Weise noch keinen einzigen richtigen Begriff haben, aber die höchste Vollkommenheit ist dieses und das Ziel der Begriffsbildung in der Wissenschaft und unsere Aufgabe ist immer an der Berichtigung unserer Begriffe zu arbeiten, immer zu zerlegen, was der organischen und was der intellektuellen Seite angehört und den Proceß von der Seite zu ergänzen, wo er mangel-

haft ist. In diesem Begriff im engeren Sinn repräsentirt sich nun erst die Idee des Wissens, indem das Schema das durch die reale Action des Seins gegebene, die Formel das durch die ideale Action des Geistes gegebene ist und beides nun identificirt wird. Jene beiden allgemeinen Vorstellungen von Saiten- und Blaseinstrumenten, die uns aus der Beobachtung entstanden sind, sind ein allgemeines Bild. Wenn man dagegen durch einen Deduktionsproceß beides zu bestimmen sucht, so ist, was man erhält, eine Formel. Bezieht man beides auf einander und führt eins auf das andere zurück, so hat man den Begriff im engeren Sinne, worin sich beide Processe begegnen und der dadurch erst die Idee des Wissens vollständig realisirt."

Der vollständige Begriff nach Schleiermacher ist also das Produkt des Induktions- und Deduktionsprocesses, oder die Einheit von Schema und Formel. Der Induktionsproceß, wie wir gesehen, ging von der chaotischen Welt aus und sein erstes Thun bestand darin, die einzelnen Dinge wie die einzelnen Actionen aus ihr auszuscheiden. „Die Deduktion will durch Herausbildung aus der Einheit d. h. durch Gegensatz finden, was die Induktion durch Ausscheidung aus dem Mannigfaltigen fand." Mit dem Ausscheiden und Fixiren der Dinge war unmittelbar verknüpft die Erhebung derselben in die Gattungsallgemeinheit; die so entstehenden verschiedenen Gattungsallgemeinheiten gaben den Begriff der Schemas. Die vielen verschiedenen Gattungsallgemeinheiten traten ebenso in ein Verhältniß der Coordination zu einander, wie die einzelnen Dinge unter sich. Auch sie, als neben einander bestehende allgemeine Bestimmtheiten, konnten wieder verallgemeinert werden und der Ver-

allgemeinerungsproceß mußte soweit fortgesetzt werden, bis sich endlich die absolute Allgemeinheit, der Begriff der Welt, ergab.

Das Wesen des Induktionsprocesses besteht also darin, daß er ein mannigfaltiges Gegebene in die Form der Allgemeinheit erhebt. Der Induktionsproceß erfindet keinen Inhalt, sondern findet ihn vor; das Neue, was er zu dem vorgefundenen Inhalte hinzubringt, ist die Form; während der Inhalt in seiner Unmittelbarkeit die Form der Besonderheit an sich trägt, erhält er durch den Proceß die der Allgemeinheit. Es folgt hieraus, daß der Induktionsproceß nothwendig einen empirischen Charakter habe; die Empirie hat zu ihrem Ausgangspunkte das Gegebene und ihre Thätigkeit besteht nur darin, dies in die Form der Allgemeinheit zu erheben. Und weiter folgt, daß, wenn wir den Induktionsproceß in ein Verhältniß zu den beiden wesentlichen Thätigkeiten des Geistes, zur intellektuellen und organischen Funktion bringen, er ganz besonders an der letzteren hänge. Allein durch die organische Funktion bezieht sich der Geist auf das sinnlich Gegebene, allein sie liefert den Inhalt und Stoff. Die intellektuelle Thätigkeit ist im Induktionsverfahren mehr ein Accessorisches, kein Principales. Der Induktionsproceß liefert also dem Begriffe mehr seine Erscheinungsseite, seinen Stoff und seinen Inhalt.

Umgekehrt verhält sichs mit dem Deduktionsprocesse. Sein Ausgangspunkt und seine Gegebenheit ist das Allgemeine, und von diesem steigt er zum Besondern hinunter. Das Gegebene ist also hier die Form und das zu findende Neue ist der Inhalt, den sie in sich verbirgt. Was der Deduktionsproceß zum Begriffe hinzubringt, ist nicht

seine Erscheinungsseite, sondern sein Wesen. Das Wesen von Etwas ist nämlich das Allgemeine, worin es ein besonderes oder ein Moment ist. Das Verhältniß zu der organischen und intellektuellen Funktion angehend, so wird der Deduktionsproceß, da sein Ausgangspunkt das Allgemeine ist, ganz besonders an der intellektuellen Funktion hängen müssen. Die intellektuelle Funktion ist in ihm das Principale, die organische das Accessorische. „Was ist (also) nun die absolute Vollkommenheit des Begriffs? Die Form des Gegensatzes im Begriff zeigt uns das Verhältniß jedes getheilten Seins zu dem übrigen, am meisten zu dem übrigen nach oben, also das Wesen, denn das Verhältniß des getheilten Seins zur Totalität ist sein eigentliches Wesen; wogegen das Bild mehr die Erscheinung ist. Dies sind zwei relative von einander getrennte Gebiete und wenn man sich einen unvollkommenen Begriff denkt, so wird es ein solcher sein, in welchem die Erscheinungsseite hervorragt und die Formularseite zurücktritt oder umgekehrt. Die Vollkommenheit ist also nichts anderes als das gegenseitige Durchdrungensein beider und vollendet ist der Begriff erst, wenn die Erscheinungsseite begriffen werden kann aus dem Wesen selbst und umgekehrt. So lange das noch nicht ist, so lange sind wir noch im approximirenden Verfahren und gewiß ist, daß kein Einzelnes zur Vollendung kommt, bis das Ganze da ist.“

Aus dem Begriffe, den Schleiermacher von dem Begriffe gegeben, erhellt, daß derselbe wesentlich anders gefaßt ist, als ihn die formale Logik auffaßt. Nach dieser ist der Begriff nur Schema oder die Verallgemeinerung eines Einzelnen. Nach Schleiermacher ist er mehr

als dies. Er ist nämlich zugleich dasjenige verallgemeinerte Einzelne, was mit Nothwendigkeit aus einem über ihm stehenden Allgemeinen resultirt und auf dies als auf sein Wesen bezogen ist. Etwas begreifen heißt also nicht nur, es als ein Daseiendes in Form der Allgemeinheit in sich aufnehmen, sondern auch, es nach seiner Genesis in dem Allgemeinen erfassen. Diese letztere Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit.

9. Die Grenzen des Begriffs.

Der Begriff hat eine doppelte Grenze; die eine nach oben, die andere nach unten. Die untere ist das Nochnichtbegriffsein, die obere das Nichtmehrbegriffsein. Näher wird die untere Grenze, wie wir sahen, durch das Chaos gebildet. Unter dem Chaos ist die Welt in ihrer absoluten Unbestimmtheit zu verstehen. Unbestimmt ist aber die Welt für das Subjekt so lange, als es sich auf dieselbe nur durch das Medium der Sinne oder durch die organische Funktion bezieht. Der bloße Sinn vermag ein mannigfaltiges Gegebene nicht zu unterscheiden; alles Unterscheiden hebt erst mit der Thätigkeit der Vernunft oder mit der intellektuellen Funktion an. Sowie die intellektuelle Funktion erwacht ist, schwindet mehr und mehr das Chaos. Es wird durch die Begriffe in lauter Bestimmtheiten, mögen diese Dinge, mögen sie Actionen sein, aufgelöst. Unter dem ersten Begriffe, der gebildet wird, würde nichts anderes als die erste Bestimmtheit zu verstehen sein, die fixirt und isolirt dem übrigen chaotischen Sein gegenübergestellt wird. — Der höchste oder der absolute Begriff ist der Begriff der in sich zur vollen Bestimmtheit gelangten Welt. Alles Chaotischsein ist in

diesem Begriffe getilgt und in die Klarheit und Durchsichtigkeit erhoben. Er umfaßt Alles, das Hohe wie das Niedere. Der höchste Begriff ist das System und die Totalität der Begriffe. Die nächsten beiden höchsten Begriffe, die er in sich schließt, und die wieder alles Uebrige in sich schließen, sind die Begriffe des Idealen und Realen. Will man ihn definiren, so muß er als die Einheit und Allgemeinheit definirt werden, in der die Totalität der Bestimmtheit gesetzt ist. Ein Hinausgehen über ihn kann nur den Sinn haben, daß durch die höchste abstrahirende Thätigkeit seine Bestimmtheit negirt wird. Wird die Totalität der Bestimmtheit in ihm negirt, dann bleibt von ihm nichts übrig als die abstrakte und schlechthinige Einheit und Allgemeinheit. Diese schlechthinige Einheit, in der der Unterschied des Idealen und Realen neutralisirt ist, ist die obere Begriffsgrenze. Sie ist für den Begriff unfaßbar, weil sie nichts enthält, was gefaßt werden könnte. Wo die Bestimmtheit gänzlich aufhört, hört auch gänzlich der Begriff auf. Wir werden später sehen, daß diese über die Begriffssphäre hinausliegende Einheit die Idee Gottes ist. Gott und Chaos sind die Grenzen, in denen das Begriffssystem beschlossen liegt.

B. Die Lehre vom Urtheile.

Aufgabe und Charakter des Urtheils.

Das Urtheil bildet das Correlat zum Begriffe. Wie dieser, so hat auch es die Aufgabe, das Chaos zu entwirren. Urtheil und Begriff sind die beiden wesentlichen Formen, durch die der Geist die außer ihm seiende, von ihm vorgefundene Welt entziffert und deren Dunkelheit in seine Klarheit erhebt. Auch das Urtheil hat wie der Begriff bei

Schleiermacher einen objektiven Sinn. Er sieht es durchaus nicht für ein subjektives, dem Wesen der Dinge äußerliches Thun an, sondern spricht allenthalben die Gewißheit aus, daß die Dinge an sich nichts anderes sind, als was sie im Denken und für das Denken sind. Die Kantische Kluft von Denken und Sein hat aufgehört und sich in dasjenige Verhältniß beider zurückgenommen, in welchem sie, ohne dadurch sich selbst zu verlieren, für einander und in Einheit sind.

Die Verschiedenheit des Begriffs und des Urtheils in ihrem Verhältnisse zur chaotischen Welt besteht darin, daß dieses dieselbe nach einer andern Seite auffaßt, als jener. Gegenstand des Begriffs ist das ruhige Sein der Dinge, Gegenstand des Urtheils dagegen das veränderliche Thun und Leiden derselben. Die Thätigkeit des Begriffs ging, wie wir gesehen haben, einmal dahin, die einzelnen Dinge aus dem Chaos als bestimmte und mit sich identische Gestalten hervortreten zu lassen, zweitens dahin, per inductionem über die bestimmte Mannigfaltigkeit der Dinge zu immer höheren und höheren Gattungsallgemeinheiten bis zur absoluten Allgemeinheit der Welt fortzugehen. Die erste Thätigkeit des Begriffs hat also einen die Dinge isolirenden und sie gegen einander fest abgrenzenden Charakter. Ganz anders verhält es sich mit dem Urtheil. Wenn sein Gegenstand das Thun der Dinge ist und kein Thun derselben ohne ein Einwirken des einen auf das andere gedacht werden kann, so entspricht dem Urtheile nicht das Sein, sondern das Zusammensein der Dinge. Es gehört ebensosehr zum Wesen der Dinge, sich auf einander zu beziehen und in lebendige Verhältnisse zu einander zu treten,

als in abstrakter Selbstständigkeit in sich zu verharren. Jeder Gegenstand ist in seinem ruhigen Fürsichbestehen zugleich thätig, und diese Thätigkeit bleibt nicht etwa nur in den Grenzen des Gegenstandes eingeschlossen, sondern sie tritt auch aus diesen hinaus und läßt, auf einen anderen Gegenstand übergegangen, an diesem Spuren und Wirkungen ihrer selbst zurück. Der Gegenstand, in den die Thätigkeit übergegangen ist, ist dadurch in ein Leiden versetzt. Seine Thätigkeit ist gebunden, er muß das willige Organ einer fremden Thätigkeit sein. Thätigkeit und Leiden scheinen somit entgegengesetzt und kein anderes Zusammensein unter den Dingen möglich zu sein als das, wo die einen die thätigen, die andern die leidenden sind.

Indessen so sehr zuerst Thätigkeit und Leiden entgegengesetzt scheinen mögen, ist dennoch bei näherer Betrachtung jede Thätigkeit an ihr selbst Leiden und jedes Leiden an ihm selbst auch Thätigkeit. 1) Die Thätigkeit ist Leiden, insofern sie sich in ihrem Uebergehen auf einen bestimmten Gegenstand der Natur dieses Gegenstandes accommodiren, nach den Gesetzen seines Seins verfahren muß. 2) Das Leiden ist Thätigkeit, da jedes in Gemäßheit der eigenen Natur des Gegenstandes vollbrachte Aufnehmen zugleich Thätigkeit ist. Wo immer also ein Gegenstand gegen einen andern thätig ist, da ist Thätigkeit und Leiden nicht bloß vertheilt, sondern der thätige Gegenstand ist zugleich der leidende und dieser ist zugleich der thätige. Hierdurch wird das Zusammensein der Dinge ein bei weitem innigeres. Es ist nicht das bloße Causalitätsgesetz, sondern das höhere Gesetz der Wechselwirkung, was sich in ihnen verwirklicht.

Das Urtheil bildet eine Ergänzung zum Begriffe. Vollständig erkannt habe ich einen Gegenstand erst dann, wenn ich ihn, sowohl nach seinem Fürsichsein im Begriffe, als auch nach seinem Zusammensein mit andern Gegenständen in der Vielheit der über ihn möglichen Urtheile erkannt habe. Zu einer Vollständigkeit der möglichen Urtheile über einen Gegenstand gehört natürlich die Erkenntniß aller zu ihm in einem realen Verhältnisse stehenden Gegenstände. Eine solche Erkenntniß ist nicht eher möglich, ehe nicht eine vollständige Erkenntniß der Welt nach der Totalität ihrer Gegenstände gewonnen ist.

Die Methode Schleiermachers in der Entwicklung der Urtheile betreffend, so ist auch hier wie beim Begriffe die Aufgabe die, das successive Entstehen und Werden des Urtheils auszumitteln. Er geht daher von einem Punkte aus, der noch nicht wirklich Urtheil, aber doch das Princip desselben ist und zeigt, wie das Denken hierbei nicht stehen bleiben könne, sondern wie es das Urtheil in einer wahreren und seinem Wesen entsprechenderen Weise auffassen müsse. Indem dieser erste Fortschritt von dem Anfangspunkte aus, objektiv betrachtet, gleichfalls noch mangelhaft ist, so geht das Denken auch über ihn zu einer noch wahreren Gestalt des Urtheils fort, bis es am Ende zu einem solchen Urtheile gelangt, das, indem darüber nicht weiter hinausgegangen werden kann, einen absoluten Charakter hat.

1. Das primitive Urtheil.

Es entsteht die Frage, welches der principielle feste Punkt sei, von dem die Urtheilsbildung anzufangen habe. Jedes wirkliche Urtheil sagt von einem vorausgesetzten Ge-

genstande entweder ein Thun oder ein Leiden aus. Das Thun oder Leiden, grammatisch ausgedrückt das Verbum, ist der Hauptbestandtheil jedes Urtheils. Es scheint also, als müsse das Urtheil entweder mit einem Thun oder mit einem Leiden in der Weise beginnen, daß zunächst noch das Subjekt oder der Gegenstand, der der thätige oder leidende ist, ganz mangelt. Indessen mit einem Thun oder Leiden läßt Schleiermacher die Urtheilsbildung nicht anheben, weil, wie er bemerkt, das eine wie das andere ohne ein beigesetztes Subjekt nicht zu denken sei. Es giebt kein Thun und kein Leiden überhaupt; das Thun oder Leiden ist nur das Thun irgend Eines, eines bestimmten Gegenstandes. Die erste Form des Urtheils muß ganz unbestimmt sein; sie ist dann unbestimmt, wenn das Urtheil noch ganz eines bestimmten Subjektes ermangelt, mithin auch das Prädikat eigentlich noch kein Prädikat ist. Das Urtheil muß also mit dem Prädikate als einem Nochnichtprädikate anheben.

Da weder das Thun noch das Leiden ein Prädikat der letztern Art sein kann, so muß ein solches Prädikat ausgemittelt werden, was sich gegen den Gegensatz von Thun und Leiden noch ganz indifferent verhält, doch aber so beschaffen ist, daß sich das eine wie das andere aus ihm entwickeln kann. Derjenige Begriff, welcher ebensosehr das Weder — Noch, als das Sowohl — Als auch von Thun und Leiden ist, ist der Begriff des Zustandes. Mit der bloßen Zuständlichkeit also muß das Urtheil beginnen.

Das erste Urtheil sagt einen bloßen Zustand aus, ohne den Gegenstand mit anzugeben, der als Subjekt dem Zustande zu Grunde liegt. Indem dieser bestimmte Gegen-

stand nicht genannt ist, kann ebensosehr jeder, als kein einziger Gegenstand darauf Ansprüche machen, das Subjekt des Zustandes zu sein. Schleiermacher giebt daher als das Subjekt des primitiven Urtheils das Chaos an. Das Chaos ist nämlich der Inbegriff des noch unbestimmten bestimmten Seins. Wenn er statt des Chaos auch wohl die Welt als Subjekt angiebt, so ist dies kein Widerspruch. Die Welt als Subjekt des primitiven Urtheils ist nämlich die noch unbestimmt und chaotisch vorhandene Welt. Schleiermacher giebt als die Formel des primitiven Urtheils die an: „in der Totalität geschieht dies." Beispiele sind: es leuchtet, es blitzt, da glänzt's, überhaupt alle Verba impersonalia. Irrthum kann in diesem ersten Urtheile noch nicht Statt finden, weder in der Bestimmung des Subjekts — es hat noch kein bestimmtes Subjekt — noch in der des Prädikats, „denn es wird nichts ausgesagt als eine organische Affektion." Erst hernach, wenn ein beharrliches Subjekt gesetzt wird, wird der Irrthum möglich.

In seiner ganzen Reinheit kann das primitive Urtheil nur im Kinde vorkommen und zwar nur so lange, als es noch nicht zum Denken und Vorstellen gelangt ist. Dahin aber muß es schon gekommen sein, daß es sich durch die Sinne auf die Außenwelt bezieht und der organischen Affektionen fähig geworden ist. Indessen, wenn schon nicht in seiner ersten Reinheit, kommt dies Urtheil doch auch bei den Gebildeten vor und es muß bei ihnen vorkommen. „Wir sind beständig, bemerkt Schleiermacher, darin begriffen, unter der Form des Urtheils und des Begriffs das ursprüngliche Chaos zu entwirren. Aber wir erreichen das nie vollständig, sondern immer bleibt noch ein großer Theil

des Seins übrig, dessen Wesen uns noch nicht aufgeschlossen ist, der für uns verworrene Mannigfaltigkeit ist. Jene erste Form des Urtheils kann sich also überall wiederholen, ja wo immer wir in reiner Beobachtung zur Erforschung eines Gegenstandes begriffen sind, müssen wir die früheren Vorstellungen von ihm vergessen und ihn noch als ein verworrenes ansehen, wobei dann das Urtheil, was wir fällen, nur jenem primitiven analog sein kann, so daß für jedes Urtheil, das die Erkenntniß eines Gegenstandes anfängt, dieses auch gilt, daß es absolut wahr ist, aber nur sofern es absolut unbestimmt ist. Es darf nichts aussagen, als daß in dem Gegenstande eine Veränderung war, die diese oder jene organische Affektion hervorgebracht hat."

2. Das unvollständige Urtheil.

Bei dieser ersten Form des Urtheils kann nicht stehen geblieben werden. Seine Unbestimmtheit muß sich zur Bestimmtheit aufheben und in sie übergehen. „Von unserem primitiven Urtheile an, das eigentlich noch kein Urtheil ist, weil beide Glieder unbestimmt sind, ist alles Weitergehen ein Uebergehen vom Unbestimmteren zum Bestimmteren und die Aufgabe ist, in dem letzteren immer die ursprüngliche Wahrheit des ersteren zu erhalten."

Besteht die Unbestimmtheit des primitiven Urtheils darin, daß es des bestimmten Subjekts ermangelt, so wird seine Unbestimmtheit dadurch aufgehoben werden, daß es ein bestimmtes Subjekt erhält. Subjekt des Urtheils ist nun nicht mehr das Chaos, die unbestimmte Totalität des Seins, sondern eine bestimmte aus der Totalität ausgesonderte und als Fürsichsein gesetzte Existenz. Erst durch

das beigesetzte bestimmte Subjekt ist das Urtheil wirkliches Urtheil. Von dem ersten Urtheile kann man noch nicht sagen, daß es ein Prädikat habe. Der Begriff des Prädikats ergiebt sich erst im Unterschiede von dem des Subjekts, wie der des Subjekts erst im Unterschiede von dem Prädikate. Zugleich hört nun das Prädikat auf, die bloße Zuständlichkeit oder Facticität auszudrücken. Es tritt aus der Indifferenz des Thuns und Leidens heraus und wird different d. h. entweder Thun oder Leiden.

Schleiermacher nennt dies Urtheil das unvollständige und unterscheidet es durch diese Benennung von dem vollständigen, demjenigen, was die vollkommenste Bestimmtheit gewonnen hat. Die absolute Vollständigkeit hat das Urtheil dann erreicht, wenn das Prädikat nicht blos auf sein Subjekt, sondern auch noch auf einen andern Faktor bezogen ist. Erst in einer solchen Doppelbeziehung ist der Begriff des Prädikats erschöpft. Das Prädikat drückt entweder ein Thun oder Leiden aus und durch jedes von diesen wird das Subjekt mit einem andern Faktor in Beziehung und Verhältniß gebracht. Die Urtheile heißen also unvollständige „inwiefern jedes Urtheil ein Zusammensein ausdrücken soll, hierin aber das Sein, womit das agirende zusammen ist, ganz unbestimmt bleibt. A denkt und A liebt ist ein unbestimmtes Fakum." Grammatisch ausgedrückt, ist das unvollständige Urtheil die reine Verbindung von Hauptwort und Zeitwort. „Erweitert sich diese Form in die andere, daß das Prädikat als Beiwort ausgedrückt wird und an die Stelle des eigentlichen gehaltvollen Zeitwortes die bloße Form des Zeitwortes tritt, die sogenannte **Copula**, so ist das nur eine

scheinbare Erweiterung; es ist nur eine Zerfällung des Prädikats, welche genau betrachtet keinen Zweck hat, als das Urtheil so zu gestalten, daß es desto leichter in ein anderes Urtheil kann verflochten werden."

Der nähere Charakter und die entwickeltere Bestimmtheit des unvollständigen Urtheils ergiebt sich uns durch Reflexion theils auf die möglichen Weisen, wie sich Prädikat und Subjekt zu einander verhalten können, theils auf den möglichen Umfang, den das Subjekt erhalten kann. „Eine andere Verschiedenheit im Urtheile giebt es gar nicht als die, welche vom Umfange des Subjekts und die, welche von der Beilegung des Prädikats an das Subjekt hergenommen ist, denn der Umfang des Prädikats begründet keine, weil das Prädikat nur im Subjekte betrachtet wird und die Beilegung besteht nur in der Art, wie Sein und Zusammensein auf einander bezogen werden, was eben der Unterschied des vollständigen und unvollständigen Urtheils ist."

a) Es giebt eine zwiefache Beziehung des Prädikats auf das Subjekt, je nachdem das Prädikat aussagt, was im Subjekte blos möglich, oder was in demselben bestimmt, wirklich und nothwendig ist. „Man könnte noch zwei andere Beziehungen setzen 1) die, wo Subjekt und Prädikat gleich wären, wo das Prädikat das Subjekt ganz ausfüllte, 2) wo das Prädikat im Subjekt auch nicht einmal der Möglichkeit nach enthalten wäre. Aber ein Urtheil der ersten Art, ein identisches, wäre ganz leer, denn ihm fehlte der Inhalt und ein Urtheil der andern Art wäre ebenfalls leer, denn ihm fehlte die Form, die Relation zwischen Prädikat und Subjekt, also das Zusammenstimmen des Denkens mit

dem Sein. Also bleibt nur jene zuerst gesetzte Duplicität übrig.“ Diejenigen Urtheile, welche im Prädikat etwas aussagen, was im Begriff des Subjekts nur seiner Möglichkeit nach gesetzt ist, nennt Schleiermacher die eigentlichen, diejenigen dagegen, welche etwas aussagen, was im Begriff des Subjekts bestimmt gesetzt ist, die uneigentlichen Urtheile. Die uneigentlichen Urtheile sind stets unvollständige; die eigentlichen gewöhnlich vollständige, können aber auch unvollständige sein. Der Grund dafür, daß die eigentlichen gewöhnlich vollständige sind, liegt auf der Hand. Wenn das Prädikat im eigentlichen Urtheile nur seiner Möglichkeit nach im Subjekte enthalten ist, so bedarf es für seine Wirklichkeit noch der Einwirkung eines anderen außerhalb des Subjekts bestehenden Faktors. Tritt dieser hinzu, so drückt das Urtheil ein Zusammensein zweier Faktoren aus und ist also ein vollständiges. Ein anderer Unterschied unter den Urtheilen, nämlich der zwischen analytischen und synthetischen, fällt fast ganz mit dem zwischen den uneigentlichen und eigentlichen zusammen, nur ist der Gesichtspunkt ein anderer. „Im analytischen Urtheil nämlich denkt man sich den Begriff des Subjekts so bestimmt, daß das Prädikat daraus genommen werden kann, im synthetischen dagegen den Begriff des Subjekts völlig gegeben, aber das Prädikat nicht darin liegend; im eigentlichen und uneigentlichen Urtheil aber haben wir dies unbestimmt gelassen, ob der Begriff von einem Gegenstande schon gegeben ist, oder nicht, weil wir keinen Begriff als vollendet ansehen können. So wie die uneigentlichen Urtheile in die Begriffsbildung zurückgehen, wenn der Begriff vollständig wird; so sind die analytischen Wiederholungen, eine Genesis des Be-

griffs, ein Sichdarüberbesinnen, was im gegebenen Begriff liegt."

Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den unvollständigen und vollständigen Urtheilen kann noch bemerkt werden, daß das unvollständige Urtheil mehr Analogie mit dem Deduktions- das vollständige mit dem Induktionsproceß hat. „Durch das vollständige Urtheil wird das Zusammensein des Subjekts mit anderem erst gebildet in meinem Bewußtsein; die Tendenz des Urtheils ist also, aus der kleinern Sphäre des Subjekts die größere seines bestimmten Zusammenseins zu bilden. Der Induktionsproceß bringt auch aus kleineren Sphären größere hervor; aus der Wiederholung der Auffassung der einzelnen Dinge entsteht der Begriff der Gattung, aus der Wiederholung der Auffassung der Aktionen die höhere Aktion. Was wird durch den Deduktionsproceß geleistet? Die Theilung einer Sphäre. Das unvollständige Urtheil nun faßt auch das Subjekt für sich allein in seinem Thun allein; es mag mehr Thätigkeit oder Zustand aussagen, immer bezieht es sich auf die eine oder die andere Eigenschaft des Subjekts. Das unvollständige Urtheil geht also auf die Theilung des Gegenstandes in seine relativ verschiedenen Funktionen und muß diese Beziehungen aufsuchen. Hieraus kann als Resultat die Regel gezogen werden: es wird soviel Wahrheit sein im vollständigen Urtheil, als wir die Regeln des Induktionsprocesses anwenden, wenn wir da statt Ding Aktion setzen; und alle unvollständigen Urtheile sind soweit wahre, als wir alle Regeln des Deduktionsprocesses dabei beobachten."

b) Die verschiedene Umfangsbestimmung des Subjekts bringt Urtheile von verschiedener Quantität hervor. Das

Subjekt kann entweder ein einzelnes oder ein besonderes oder ein allgemeines sein. Je nachdem es das eine oder das andere ist, erhalten wir den Unterschied der einzelnen, der besonderen und der allgemeinen Urtheile. „Ist der Subjektsbegriff Vorstellung eines einzelnen Dinges, so ist das Urtheil ein einzelnes; ist der Subjektsbegriff eine zusammengefaßte Mehrheit von Dingen derselben Art, so ist das Urtheil ein besonderes, ist der Subjektsbegriff ein allgemeiner Begriff höherer oder niederer Art, so ist das Urtheil ein allgemeines."

3. Das vollständige Urtheil.

Wie schon angegeben, besteht der Begriff des vollständigen Urtheils darin, daß in ihm ein Gegenstand, sei es durch seine Thätigkeit, oder sein Leiden, in ein Verhältniß zu einem anderen Gegenstand getreten und somit nicht als Sein, sondern als Zusammensein gesetzt ist. Grammatisch ausgedrückt, wird das unvollständige Urtheil dadurch zum vollständigen, „daß noch ein Begriff ins Urtheil hineinkommt, der ebenfalls ein Subjektsbegriff ist. Nun sind aber die Subjektsbegriffe wesentlich Hauptwörter, wir müssen also sagen: der Form nach kommt zum unvollständigen Urtheil, das aus Hauptwort und Zeitwort besteht, noch ein Hauptwort hinzu, das zu dem ersten Hauptworte in Beziehung steht oder zum Zeitwort, und dann ist das Urtheil ein vollständiges. Hier sind nun verschiedene Fälle möglich, die verschiedene Stufen der Vollkommenheit aussagen.

a) Der erste Fall ist, wenn das zweite Hauptwort nur die Form der Nebenbestimmung hat, z. B. der Schnee schmilzt an der Sonne.

b) Der zweite Fall ist, wenn das zweite Hauptwort dem ersten gegenüber die Form und Bestimmtheit des Objektes hat. Das Objekt kann entweder ein solches sein, in welchem gewirkt werden soll, oder auch ein mitwirkendes.

α. „Der eine von beiden Faktoren wird lediglich als ein leidendes gesetzt und also das Uebergewicht der Thätigkeit in den andern gelegt. Dies ist aber auch noch eine Art, wie das vollständige Urtheil sich dem unvollständigen nähert, denn es ist noch sehr unbestimmt. Es giebt nämlich kein rein leidendes, sondern das Objekt muß immer zugleich ein handelndes sein. Z. B. der Satz „A liebt **B**" kann keinen andern Sinn haben, als in A ist eine Fähigkeit, eine Neigung zu lieben und diese ist wirklich aufgeregt. Ihrer Natur nach geht diese Neigung nach allen Seiten hin; nimmt sie also eine bestimmte Richtung, so muß ein Bestimmungsgrund in **B**. gesetzt werden, vermöge dessen die Neigung des A zu lieben auf ihn gerichtet wird. Hier ist also im Urtheil immer noch eine Aufgabe, die erst erfüllt wird, wenn das Objekt zugleich als bestimmendes, also als Aktivität gesetzt wird, wie wenn ich sage: A liebt **B** wegen seiner Redlichkeit. Das reine Objekt ist auch als ein handelndes zu setzen, weil das handelnde zugleich ein leidendes sein muß. Daher ist das Urtheil, worin es nur als leidend erscheint, ein auf seine Ergänzung wartendes."

β. Das vollständige Urtheil kann aber auch die Gestalt haben, daß der zweite Faktor als eigentliche Mitursache erscheint z. B. A lernt von **B**. Eine weitere Entwicklung kann das vollständige Urtheil nicht erfahren. „Das gehört, sagt Schleiermacher, zum vollständigen Urtheil: Das primitive Subjekt, das Prädikat und das sekundäre

Subjekt und zwar das primitive Subjekt so bestimmt, daß nicht nur das Prädikat als seine Funktion, sondern auch die Beziehungen des sekundären Subjekts darin mit begriffen werden können. Was aber sonst noch im Urtheil liegen kann, das kann nicht um des Urtheils selbst, sondern um eines andern willen da sein, nur dazu, daß das Urtheil mit andern in Verbindung gebracht werde. Wenn ich z. B. von A ein Urtheil aussagen will, ich habe aber noch ein anderes Urtheil von A in petto, das jenem zu widersprechen scheint, so suche ich beide gleich dadurch zu verbinden, daß ich aus dem zweiten Urtheil ein Epitheton für A hernehme; das Urtheil selbst kann keine Erweiterung mehr erfahren, es ist in jenen drei Elementen vollendet."

4. Das absolute Urtheil.

Unter dem absoluten Urtheile ist der Inbegriff aller vollständigen Urtheile zu verstehen. Es umfaßt also die Totalität der Subjekte und die Totalität der Prädikate. Die Totalität der Subjekte ist die Totalität der Gegenstände oder des bestimmten Seins, die Totalität der Prädikate dagegen ist die Totalität der Aktionen. Die Totalität des bestimmten Seins ist nun aber die Welt. Folglich ist das Subjekt des absoluten Urtheils die Welt. Sein Prädikat ist das der Welt einwohnende, von ihr aus- und in sie zurückgehende Thun und Handeln. Das absolute Urtheil ist also das der Identität von Sein und Thun. Indem in dem absoluten Urtheile das Prädikat oder alles Thun aus dem Subjekte heraus zu begreifen ist, so ist es wieder ein analytisches und alles Frühere läßt sich ansehen, als Vorbereitung zu diesem.

Der Charakter des vollständigen Urtheils bestand darin, daß das Sein des Subjekts mittelst des Prädikats wesentlich Zusammensein war. Im absoluten Urtheile, dem Inbegriffe aller vollständigen Urtheile, ist alles Sein in Zusammensein aufgelöst und also die Totalität des Seins der Totalität des Zusammenseins gleichgesetzt. Alle Handlungen und Zustände eines jeden Dinges erscheinen wie durch es, so durch andere Dinge in ihm gesetzt, d. h. als Zusammensein und erschöpfen zusammen das Sein desselben. Und umgekehrt, das Sein aller Dinge erscheint als Handeln jedes einzelnen nach allen Seiten hin.

Ueberblicken wir von hier den Gang der Urtheilsentwicklung, so ist ein Fortgang von dem Unbestimmteren zu dem Bestimmteren bis zum absolut Bestimmten hin nicht zu verkennen. Da im primitiven Urtheil das Subjekt das Chaos ist, im absoluten aber das Subjekt die in sich bestimmte Welt, so ist alles Denken unter der Form des Urtheils Fortschreiten vom primitiven zum absoluten. Das Subjekt im primitiven Urtheile ist das unbestimmte Allgemeine. Dies unbestimmte Allgemeine geht im unvollständigen und vollständigen Urtheile in die Bestimmtheit und Besonderheit des Subjektes über. Und wiederum nimmt sich diese Bestimmtheit und Besonderheit im Subjekt des absoluten Urtheils in die Allgemeinheit zurück. Das Subjekt des letzten Urtheils ist das absolute schlechthin bestimmte Allgemeine.

Der Begriff als Wissen.

Es liegt nicht schon ohne Weiteres im Wesen der Begriffe, daß sie die Idee des Wissens in sich verwirklicht darstellen. Es kann ebenso gut falsche als wahre Begriffe geben; die falschen sind das grade Gegentheil des Wissens. Nur diejenigen Begriffe werden ein wirkliches Wissen enthalten können, von denen das gilt, was oben von der Idee des Wissens im Allgemeinen bemerkt wurde. Es wurde entwickelt, daß einmal nur dasjenige Denken Wissen sei, was von allen Denkfähigen in derselben Weise und mit demselben Resultate hervorgebracht werde und daß zweitens dasjenige Denken Wissen sei, welches dem Sein entspreche, das Sein in sich abbilde. Also kann auch nur in denjenigen Begriffen ein Wissen gegeben sein, welche 1) von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise hervorgebracht sind und welche 2) dem Sein entsprechen.

1) Es fragt sich, worin es seinen Grund habe, daß die Begriffe von Allen in identischer Weise hervorgebracht werden können. Der Grund hiervon kann nicht verschieden von dem sein, aus dem sich die identische Produktion des Denkens ergab. Die identische Produktion des Denkens, wodurch das Denken zum Wissen wurde, hatte, wie wir gesehen, ihren Grund in der Allen gemeinsamen und in Allen identischen Vernunft. Hinsichtlich der Vernunft sind die Menschen nicht von einander verschieden; ihre Verschiedenheit ist vielmehr in ihrer organischen Thätigkeit begründet.

Jeden andern Grund, der für die identische Begriffsproduktion außer der Vernunft angegeben wird, weist Schleier-

macher entschieden zurück. „Das Wissen unter der Form des Begriffs, sofern es von Allen identisch producirtes Denken ist, kann nicht in der organischen Funktion gegründet sein. Die Begriffe als solche sind überhaupt nicht in ihr gegründet. Dies erhellt schon daraus, daß dieselbe organische Affektion auf ganz verschiedene Begriffe führt zu verschiedenen Zeiten. Die Wahrnehmung eines Smaragd wird mir einmal ein Schema eines bestimmten Grün, dann einer bestimmten Crystallisation, endlich eines bestimmten Gesteins. Es kann eine allen gemeinschaftliche Begriffsproduktion nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist.“

Allein die Vernunft ist der Quellpunkt der identischen Begriffe. Hiermit kann nichts Anderes gesagt sein, als daß die Begriffe, vor ihrem wirklichen Hervortreten im Bewußtsein, dem Keime und der Anlage nach in der Vernunft enthalten sind. Sowie ein Begriff im Bewußtsein hervorgetreten ist, hat er ein zeitliches Dasein erhalten. Er füllt einen Zeitmoment aus; er folgt auf andere Begriffe und wiederum folgen ihm andere Begriffe nach. So lange dagegen ein Begriff noch nicht im Bewußtsein hervorgetreten ist, entbehrt er auch noch des Verhältnisses zur Zeit. Er hat also, so lange er der Vernunft der Potenz noch inhärirt, ein zeitloses Dasein. „Giebt es ein Wissen, bemerkt Schleiermacher, so muß das System aller das Wissen constituirenden Begriffe in der allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein. Die Begriffe sind in der Vernunft in derselben Weise zeitlos gegründet, wie im Saamen die ganze Pflanze, die

eine räumliche Erscheinung bildet, auf eine unräumliche Weise gegeben ist."

Nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, auch nicht ausschließlich diese oder jene Art von Begriffen, sondern schlechterdings alle Begriffe sind in der Vernunft der Möglichkeit nach enthalten. „Angeboren, äußert sich Schleiermacher, sind alle Begriffe und es ist denen nicht beizustimmen, die nur einige Begriffe für angeboren wollen gelten lassen, theils nämlich nur ethische, nicht physische, theils nur höhere, nicht niedere. Diese Beschränkungen erlangen nur dann einen Schein, wenn man höhere ethische und niedere physische zusammenstellt. Die niederen ethischen aber, die bestimmten Formen des Guten und Schönen, sind nicht mehr angeboren, als die Begriffe bestimmter Gattungen und Arten von Naturdingen. Höhere und niedere Begriffe sind aber auch auf gleiche Weise zeitlos in der Vernunft gesetzt, da das Begriffmachende in den niederen nur die höheren sind und in den höheren auch die Bestimmungen der niederen der Potenz nach müssen enthalten sein."

Es ist eine Zeit lang in der Philosophie von angebornen Begriffen gesprochen worden. Darunter kann etwas sehr Richtiges, aber auch sehr Falsches gedacht werden. Will der Ausdruck angeboren mehr besagen, als „die Begriffe inhäriren der Vernunft auf eine zeitlose Weise nur der Anlage und Möglichkeit nach" so mischt sich in ihn Falsches ein. Als wirkliche, fertige und bestimmt abgegrenzte sind die Begriffe nicht in der Vernunft enthalten. Das werden sie erst, wenn sie auf Veranlassung der Sinnesthätigkeit aus der Innerlichkeit der Vernunft herausgetreten sind. Wenn die Lehre von den angebore-

nen Begriffen der Lehre gegenübertrat, „welche alle Begriffe nur als secundäre Produkte aus der organischen Affection ansieht," so hatte sie hierin das unbedingteste Recht.

Alle der Vernunft einwohnenden Begriffe entwickeln sich aus derselben nur auf Veranlassung der Sinnesthätigkeit oder der organischen Affektion. Die in den Sinn hineintretenden Bilder der äußeren Gegenstände sind es, die den schlummernden Produktionstrieb der Vernunft sollicitiren und in Bewegung setzen. Die Begriffe kommen nicht von Außen, aber die Außenwelt ist für ihren Herausgestaltungsproceß aus der Vernunft unumgänglich nothwendig.

Aus dem Gesagten ist es eine nahe liegende Consequenz, daß von einem eigentlichen Empfangen der Begriffe nicht die Rede sein könne. Das bloße Empfangen bildet den Gegensatz zu dem reinen Aussichhaben, dem Selbsterzeugen, der Selbstthätigkeit. Die Begriffe kommen aus der Jedem einwohnenden Vernunft her, sind also nichts nur von Außen Stammendes. Man hat die Begriffe nur, indem man sie aus sich erzeugt. Das Sein der Begriffe und ihre Produktion stehen im engsten Zusammenhange. Die empfangenen Begriffe sind für mich nicht eher ein Wissen, ehe ich sie nicht zugleich aus mir hervorgebracht habe. „Im Gebiet des Wissens, sagt Schleiermacher, giebt es kein Verhältniß wie zwischen Erfinder und Nachahmer, sondern alles wahrhaft Erfundene kann nur außerhalb des Wissens im Gebiet des unbestimmten Denkens liegen; im Wissen ist jeder nur **primus inter pares.**" Das Verhältniß von Erfinder und Nachahmer finden wir nach Schleiermacher nur in der Kunst und Praxis.

2) Diejenigen Begriffe sind Wissen, die dem Sein entsprechen, das Sein in sich abbilden. Können aber die Begriffe dem Sein entsprechen? Jeder Begriff drückt wesentlich etwas Allgemeines aus; er ist die Gattung desjenigen Gegenstandes, von dem er der Begriff ist. Das Sein dagegen scheint nur etwas Besonderes, im Raume und in der Zeit Vereinzeltes zu sein. Verhalten sich also nicht Begriff und Sein zu einander wie das Allgemeine zum Besondern und Einzelnen? Und findet nicht eine Verschiedenheit, nicht ein Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen Statt? Ja das Entsprechen zwischen Begriff und Sein scheint noch schwieriger zu werden, wenn wir näher das Verhältniß, worin die Begriffe zu einander stehen, erwägen. Die Begriffe verhalten sich zu einander wie höhere und niedere, allgemeinere und besondere. Jeder Begriff ist ein besonderer, wiefern das Allgemeine dazu vor ihm gedacht wird und jeder ist ein allgemeiner, wiefern das Besondere vor ihm gedacht ist, dessen Zusammenfassung er ist. Sofern der Begriff ein besonderer ist, entsteht er aus dem allgemeinen durch Hinabsteigen und sofern er ein allgemeiner ist, entsteht er durch Aufsteigen vom besonderen, durch das Zusammentragen und Ineinsfassen vieler besonderen. Der besondere Begriff ist seiner Möglichkeit nach in dem allgemeinen enthalten. Der allgemeine Begriff hat an den besonderen Begriffen seinen näheren Inhalt; was er innerlich in sich ist, das tritt in den besonderen Begriffen heraus. Die besonderen Begriffe sind die Specifikationen seiner Innerlichkeit, die Erscheinungen seines Wesens oder Ansichs. Mit Ausnahme des höchsten Begriffs, des Begriffs, der die Welt befaßt, ist jeder

allgemeine Begriff auch ein besonderer, wie, mit Ausnahme des niedrigsten Begriffs, jeder besondere Begriff auch ein allgemeiner sein kann. Sofern der allgemeine Begriff selbst nur ein besonderer ist, bildet er nur die Erscheinung des über ihn hinausliegenden allgemeinen Begriffs, und sofern der besonderste Begriff selbst noch ein allgemeiner ist, muß er als dieser auch noch einige Besonderheiten in sich schließen. Soll das Sein dem Begriffe entsprechen, so muß es nicht nur in sich ein Allgemeines überhaupt sein, sondern es muß auch eine solche Stufenfolge enthalten, in der, mit Ausnahme des höchsten allgemeinen Seins, jedes allgemeine Sein auch als ein besonderes, und in der, mit Ausnahme des besondersten Seins, sonst jedes besondere Sein auch als ein allgemeines angesehen werden kann.

Es existirt nach Schleiermacher ein solches dem Begriffe entsprechende Sein. Es ist das Sein unter der Form der Kraft und der Erscheinung. Kraft und Erscheinung verhalten sich ganz zu einander wie das Höhere zum Niederen oder wie das Allgemeine zum Besonderen. „Wie der niedere Begriff im höheren seiner Möglichkeit nach gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit des niederen ist, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung und seiner Möglichkeit nach im höheren gegründet, und das höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen." Und ferner, „wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besonderer und ein besonderer ein allgemeiner sein kann und eben dadurch das

Gebiet des Begriffs beschränkt ist, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden und ist eben dadurch das Gebiet des substantiellen Seins begrenzt. So ist z. B. der einzelne Mensch Erscheinung seiner Volksthümlichkeit, welche lebendige in der gleichmäßigen Reproduktion einzelner Wesen sich erhaltende Kraft ist. Diese ist wiederum Erscheinung der Race und so ist auch die menschliche Natur nur wieder Erscheinung der geistigen Kraft. Ja auch der einzelne Mensch, der in Beziehung auf seine Gattung (Menschheit) nur Erscheinung ist, ist doch wieder Kraft, insofern er eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungen aus seiner Einheit, die insofern auch im Begriff zusammengefaßt werden kann, hervorbringt und so überall."

Wie wir früher den Begriff begrenzt haben, so haben wir nun auch das Gebiet der Kraft und Erscheinung zu begrenzen. Die Frage ist: Wo hört das Gebiet der Kraft und Erscheinung nach oben, und wo nach unten auf? Die höchste und oberste Kraft muß jedenfalls eine solche sein, die nicht zugleich wieder als Erscheinung angesehen werden kann. Wäre sie zugleich Erscheinung, so setzte sie eine noch höhere Kraft voraus und wäre also nicht die höchste. Schleiermacher bezeichnet die höchste Kraft als die weltbildende Kraft. „Von der Erde, sagt er, kommen wir auf die Mehrheit der Weltkörper, und, weil wir hier bestimmte Verhältnisse wahrnehmen, auch auf die Mehrheit der Systeme, und zuletzt, wenn wir diese alle als Erscheinungen setzen, auf die Einheit einer weltbildenden, selbst nicht erscheinenden Kraft."

Man könnte auf den Gedanken kommen, diese höchste

und absolute Kraft mit der Gottheit zu identificiren. Es scheint kein Höheres, kein Allgemeineres als sie zu geben. Wie wir uns die Gottheit so vorzustellen pflegen, daß aus ihrem Schooße alles Seiende hervorgegangen sei und stets hervorgehe, so müssen wir uns ja auch die absolute Kraft so denken, daß alles Existirende nur eine Erscheinung und Manifestation ihrer selbst ist. Schleiermacher verneint es aber in größter Entschiedenheit, daß die absolute Kraft mit der Gottheit zusammenfalle. Die Gottheit muß als das schlechthin Unbedingte gedacht werden; als ein solches kann die absolute Kraft nicht gedacht werden. Die höchste Kraft ist immer nur ein relativ Unbedingtes d. h. ein solches, was zugleich wesentlich bedingter Natur ist. Dies folgt in ganz einfacher Weise. Was die Kraft ist, das zeigt sie und das ist sie nur in ihrer Erscheinung. Vor ihrer Erscheinung kann die Kraft noch nicht Kraft genannt werden. Kraft ist sie erst von dem Momente an, wo sie als kräftig auftritt, d. h. wo sie die Erscheinungen setzt. Wohl also werden die Erscheinungen durch die Kraft bedingt; es findet aber auch ebensosehr das Umgekehrte Statt, daß nämlich die Kraft durch sie bedingt wird. Wenn die Kraft vor ihrer Erscheinung noch nicht Kraft ist, so ist es ja die Erscheinung, durch die sie erst zur Kraft erhoben wird. Die Erscheinung ist also ebensosehr der Grund davon, daß die Kraft Kraft ist, wie die Kraft der Grund der Erscheinung ist. „Die Kraft, sagt Schleiermacher, ist nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen und also durch diese bedingt in gewissem Sinne.“ Absolute Kraft und Gottheit decken einander nicht. Die absolute Kraft kann durch den Begriff erreicht werden, die Gottheit ist. „Die Ueberzeugung

von der Gottheit liegt nicht in Einer Reihe mit der Ueberzeugung vom Gegensatz der Kraft und Erscheinung im Sein. Wäre dies, so müßten wir auch die Gottheit ebenso lebendig und unmittelbar anschauen können, wie wir die Gattungen anschauen, welches unmöglich ist."

Zum Principe von Allem erhoben finden wir die absolute Kraft nach Schleiermacher im Pantheismus. Schleiermacher kämpft gegen den Pantheismus, weil er ein Absolutes aufstelle, welches immer noch bedingt, nicht das schlechthin Unbedingte sei. Das wirkliche und wahre Absolute muß also über die absolute Kraft hinausliegen. Es muß hiermit, da die absolute Kraft mit der Welt zusammenfällt, auch über die Welt hinausliegen. Schleiermacher bezeichnet es in seinem Verhältnisse zur Welt als ein Transcendentes. Die Grenze also, die das Gebiet der Kraft und Erscheinung nach oben hin hat, ist die Gottheit.

Welches die Grenze des Gebiets der Kraft und Erscheinung nach unten sei, ist leicht anzugeben. Auch die untere Grenze fällt ganz mit der unteren Begriffsgrenze zusammen; sie muß auch damit zusammenfallen und kann also nur das Chaos sein. Das chaotische Sein, wie wir sahen, war das unbestimmt mannigfaltige Sein. Alle einzelnen Gestalten schwimmen in ihm noch ineinander. Von einer Abgrenzung und Fixirung der einen Existenz gegen die übrigen ist noch keine Rede. Es mangelt das scheidende Princip, die Vernunftthätigkeit; die Vernunft ist hier noch nicht die bestimmende, sondern die noch völlig unbestimmte Einheit. „In dem materiellen Chaos, bemerkt Schleiermacher, ist gesetzt eine unbestimmte Mannigfaltigkeit. Der bestimmte Gegensatz von Einheit und Viel-

heit ist aufgehoben dadurch, daß die Vielheit untergeht aus Mangel ihres Gegensatzes, der Einheit." Diese Einheit, principiell gefaßt, ist keine andere, als die Vernunft.

Von Kraft und Erscheinung kann in dem chaotischen Sein nicht gesprochen werden. Die Kraft ist ja wesentlich eine bestimmte und ebenso kommt der Charakter der Bestimmtheit der Erscheinung zu. Nach Außen ist die Kraft bestimmt, sofern sie von andern Kräften unterschieden ist; nach Innen ist sie bestimmt, sofern sie sich in sich besondert und sich in die Vielheit der Erscheinung aus sich heraustreibt. Kraft und Chaos, Erscheinung und Chaos stehen also einander gegenüber wie das Bestimmte dem Unbestimmten. Die niedrigsten Kräfte sind das Ding und die Action. Das Ding hat mancherlei Eigenschaften und Bestimmungen in sich; diese können als die Erscheinung seiner, als der ihnen zu Grunde liegenden Kraft, angesehen werden. „Wie jedes einzelne lebendige Ding nach Identität von Kraft und Erscheinung ist, so auch jede Action. Denn sie ist in ihrer Wiederholbarkeit in Zeit und Raum Eines, aber auch vieles und zwar begriffsmäßig vieles, weil sie jedesmal mit anderen Modificationen wird gesetzt sein." „Die chaotische Materie also erscheint nicht mehr, sondern ist blos Grund der Erscheinung, blos das, was gedacht werden könnte, wenn es Gestaltung gewönne." „Sie liegt nicht in Einer Reihe mit den auf- und absteigenden Evolutionen von Kraft und Erscheinung und sie hat also nicht dieselbe Realität wie dieses Gebiet."

Schließlich noch die Bemerkung, daß von Schleiermacher die Begriffe, die dem Sein entsprechen, Ideen genannt werden. „Wenn man die Lehre von den Ideen und

Lehre vom Realismus der Begriffe gleichstellt, so setzt man Idee und Begriff nicht gleich." „Begriff bezeichnet die subjektive Entstehungsart, das höhere Sein als mit der Wahrnehmung des niederen gegeben, den Act des Zusammenfassens. Darin liegt noch Möglichkeit des Falschen. Der Begriff aber als Wissen ist der Idee ganz gleich."

Das Urtheil als Wissen.

Wie der Begriff, grade so ist auch das Urtheil nicht schon ohne Weiteres Wissen. Nur diejenigen Urtheile sind Wissen, die die Idee des Wissens nach ihren beiden Momenten in sich darstellen. Wissen sind also 1) diejenigen Urtheile, die ein von Allen identisch producirtes Denken enthalten 2) diejenigen, welche dem Sein entsprechen, das Sein in sich darstellen.

1) Diejenigen Urtheile sind Wissen, die von Allen in identischer Weise producirt sind. Es entsteht die Frage, worin diese identische Urtheilsproduktion ihren Grund habe. Der Grund der identischen Begriffsproduktion war die intellektuelle Funktion oder die Vernunft. Diese soll nach Schleiermacher nicht auch der Grund der identischen Urtheilsproduktion sein, „indem dasjenige, was durch das Urtheil zu dem vollständigen Begriffe hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in ihm als mögliches gesetzten ist; in dem Gebiet der intellektuellen Funktion aber gibt es keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit." Fehlen darf freilich bei der identischen Urtheilsbildung die intellektuelle Funktion nicht. „Denn ein Urtheil ist nicht möglich ohne einen dem Subjekt gleichgestellten Begriff und die gewuß-

ten Begriffe sind in der Identität der intellektuellen Funktion gegründet." Die identische Urtheilsproduktion soll aber auch nicht in der Identität der organischen Funktion gegründet sein, „denn dieselben Affectionen können in ganz verschiedene Urtheile zu verschiedenen Zeiten zusammengezogen werden." Mitbedingt freilich ist das Urtheil durch die Identität der organischen Funktion, denn „ein Urtheil ist nicht möglich ohne eine Wahrnehmung von einem dem Begriff gleichgestellten Dinge und die Identität von dieser gründet sich in der Identität der Sinnlichkeit."

Eine allgemeine Urtheilsproduktion soll es nur geben können, inwiefern diese gegründet ist in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Funktion und dem außer uns gesetzten Sein. „Ein gleiches Urtheil ist nur möglich auf dem Gebiet der überwiegenden Wahrnehmung, insofern eine gewisse Affection durch das Sein und ein gewisser Zustand des äußeren Seins an sich eins und dasselbe ist, so daß der gleiche Zustand auch gleich afficirt und die gleich afficirten auch ihre Affection auf denselben Zustand als Grund zurückwerfen. Wir machen den Anspruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menschen. Die Voraussetzung der allen Menschen auf gleiche Weise gegebenen Außenwelt reicht für sich allein nicht hin, denn den Thieren ist sie gegeben und wir setzen doch bei ihnen keine Urtheilsbildung, wie bei uns. Wir müssen also dazu ein gleiches äußeres Bewußtsein voraussetzen und das ist nun das in allen identische System der Sinne. Fehlt einem Menschen irgend ein Sinn, so sagen wir, er könne eine gewisse Classe von Urtheilen nicht ebenso fällen, wie wir, weil sein Auffassungsvermögen ein anderes ist. Die allen identische Auf-

senwelt bringt also eine gleiche Urtheilsbildung nur in den Gebieten hervor, wo wir das gleiche System der Sinne setzen." „Wenn wir den Anspruch auf gleiche Urtheilsbildung an alle Menschen machen, so knüpfen wir sie an die Voraussetzung von einem gleichen äußeren Bewußtsein in allen gleichgestellten."

Hiermit soll nun keineswegs von der identischen Urtheilsbildung die intellektuelle Funktion ausgeschlossen werden. Vielmehr ist sie in jeder Urtheilsbildung mitthätig; sie ist nur kein Principales, sondern ein blos Accessorisches. Umgekehrt war, wie wir gesehen, bei der identischen Begriffsproduktion das Principale die intellektuelle und das Accessorische die organische Funktion. „Die das Wissen mit constituirenden Urtheile, bemerkt Schleiermacher, entwickeln sich daher auch aus diesem identisch gegebenen in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit seiner intellektuellen Funktion. Die Affektion gibt kein bestimmtes Urtheil ohne Subjektsbegriffe, diese aber entwickeln sich nur aus der intellektuellen Funktion. Von dem Urtheile eines Andern kann ich mir daher nur unmittelbar aneignen die Nachbildung seiner Affection; alles Andere habe ich nur, inwiefern ich es producire."

2) Diejenigen Urtheile sind Wissen, die dem Sein entsprechen. Was ist das für ein Sein, dem das Urtheil entsprechen kann? Soviel läßt sich davon im Allgemeinen sagen, daß es ein solches sein müsse, was ganz den Typus des Urtheils in sich darstellt. Es muß grade so den Typus des Urtheils in sich darstellen, wie das Sein, dem der Begriff entsprach, den allgemeinen Typus und das Wesen des Begriffs in sich darstellen mußte. Wir haben

daher, wollen wir das Sein, dem das Urtheil entspricht, finden, noch einmal auf das Wesen des Urtheils zurückzublicken. Da sich der volle Begriff des Urtheils im vollständigen Urtheile verwirklicht findet, so haben wir auch nur auf dieses zu sehen. Das vollständige Urtheil umfaßt ein doppeltes Subjekt. Beide Subjekte wurden von Schleiermacher als das primäre und secundäre von einander unterschieden. Verbunden sind sie durch das Prädikat, das eine Handlung ausdrückt. Setzen wir statt des Ausdruckes Subjekt den des Seins, so haben wir ein zwiefaches Sein, das durch eine bestimmte Thätigkeit oder Handlung verknüpft ist. Wir haben also nicht ein bestimmtes sich blos auf sich beziehendes Sein, sondern wesentlich ein Zusammensein. Das Sein, dem das Urtheil und das dem Urtheil entsprechen soll, muß mithin in der Form des Zusammenseins erscheinen.

Es ergibt sich auch aus dem Begriffe des Urtheils, wie und in welcher Form dies Zusammensein gedacht werden müsse. Durch die Handlung wirkt das eine Subjekt auf das andere. Durch eben die Handlung erfährt es aber auch Gegenwirkungen von dem anderen Subjekte. Jedes Handelnde ist nämlich zugleich durch den Gegenstand, auf den die Handlung übergeht, mitbestimmt und daher mit eben dem Rechte passiv als activ zu nennen. Sofern nun das eine Subjekt auf das andere wirkt, ist es als Ursache von diesem, als der Wirkung, zu bezeichnen; sofern es dagegen Gegenwirkungen erfährt, ist es selbst auch Wirkung und dies andere Subjekt die Ursache. Beide Subjekte können also in keinem andern Verhältnisse, als in dem der Ursache und Wirkung zu einander stehen. Also ist auch

die Form, in der das den Subjekten entsprechende Sein, das Zusammensein, sich darstellt, keine andere, als die der Ursach und Wirkung. Jedes Sein ist Ursach', jedes Wirkung; inwiefern aber das eine, insofern nicht das andere.

Wir haben nun dies Sein, welches wesentlich Zusammensein unter der Form von Ursach und Wirkung ist, noch näher zu bezeichnen und in der Wirklichkeit nachzuweisen. Das leuchtet ohne Weiteres ein, daß dies Sein ein coordinirtes sein müsse. Das subordinirte Sein ist gänzlich in dem Superordinirten gegründet; es ist da kein Sein als Mitursach, also kein Zusammensein möglich. Es producirten die Kräfte gänzlich ihre Erscheinungen; die Erscheinung ist stets die Thathandlung Einer, nicht mehrerer coordinirter Kräfte. „Diese Gemeinschaft (dies Zusammensein) ist nicht die des Auf- und Absteigens; denn diese ist ein gänzliches Gegründetsein, nicht ein partielles; sondern sie ist eine völlig werdende jedes für sich gesetzten mit dem anderen, nicht inwiefern es ein höheres oder niederes zu ihm ist, sondern inwiefern ein anderes."

Kann es nun nicht das Sein der Kräfte und Erscheinungen sein, was dem Urtheile entspricht, so muß ihm, da es im Gebiete des Realen kein weiteres Sein giebt, das sinnlich vereinzelte, das räumlich zeitliche, das zufällige Sein entsprechen. „Das Gebiet dieser Gemeinschaft ist das Zufällige und Veränderliche zu dem Beharrlichen und Wesentlichen, welches im Gegensatz von Kraft und Erscheinung gesetzt ist; jenes besteht in der Gegenseitigkeit von Ursach und Wirkung" Das vereinzelte Sein ist einmal ein coordinirtes und zweitens ein solches, bei dem das eine auf das andere einwirkt und von diesem Gegenwirkungen er

fährt. In diesem gegenseitigen Einwirken stellt das vereinzelte Sein an sich selbst das Zusammensein dar. „Das Sein also, welches der Form des Urtheils ausgezeichnet entspricht, ist das vereinzelte; alles andere nur, insofern es doch unter dieser Form gesetzt ist."

Das allgemeine Sein, das Sein der Arten entspricht nur dann dem Urtheile, wenn das, was in ihren Produkten, den Dingen gesetzt ist, nicht in jenen allein, sondern zugleich noch in etwas Anderem gegründet ist. Ebenso entsprechen auch die Gattungen dem Urtheile nur dann, wenn die ihnen subordinirten Arten zugleich noch in etwas Anderem, als ausschließlich in ihnen ihren Grund haben. „Wie z. B. das Sein gewisser Arten in der Gattung an ein gewisses Klima gebunden ist, drückt dieses das Zusammensein der lebendigen Kraft der Gattung mit den verschiedenen Naturbedingungen aus und kann daher in den Begriff der Gattung an sich niemals aufgenommen werden. So haben die allgemeinen Dinge einen zwar untergeordneten, aber doch wesentlichen Antheil an der Form des Urtheils, aber nur inwiefern sie als einzelnes wirkliches in der Trennung der Kraft und Erscheinung nicht in der Identität von beiden als produktive Form gesetzt sind."

Es bleibt noch übrig, wie dies auch bei dem dem Begriffe entsprechenden Sein geschehen ist, die Grenzen des dem Urtheile entsprechenden Seins anzugeben.

a) Das höchste Sein, was hier möglich ist, kann kein anderes sein, als was die Totalität der Causalitätsverhältnisse, damit aber auch die Totalität des vereinzelten Seins unter sich begreift. Es ist die allgemeine Ursache von der Totalität der Causalitätsverhältnisse oder der To-

talität des vereinzelten Seins, als seiner Wirkung. Es ist das allumfassende Allgemeine, aus dem heraus mit Nothwendigkeit alles Bestimmte entsteht. Daß das höchste Sein kein Zusammensein mehr sein könne, leuchtet aufs Klarste ein. Zusammensein wäre es dann, wenn noch ein Sein außer ihm bestände, das vereint mit ihm alles übrige Sein als die Wirkung hervorbrächte. Bestände aber ein solches Sein außer ihm, so hörte es damit auf, das höchste, das allumfassende und allgemeine Sein zu sein. Das wahrhaft höchste und schlechthin allgemeine Sein würde ja dann das sowohl es, als auch das ihm gegenüberstehende Sein umfassende sein. Nur dasjenige Sein kann das höchste sein, worüber eine zusammenfassende Sphäre schlechterdings nicht mehr gedacht werden kann. Das höchste und absolute Sein entspricht daher auch nicht mehr dem vollständigen, sondern allein dem unvollständigen Urtheile. Beim vollständigen Urtheile läßt sich das Prädikat nur aus 2 Subjekten, also aus dem Zusammensein begreifen; beim unvollständigen Urtheile dagegen wird es ausschließlich aus Einem Subjekte, aus einem sich nur auf sich beziehenden Sein begriffen.

Der Idee der Gottheit entspricht dies höchste, dem Urtheil entsprechende Sein ebenso wenig, als die absolute Kraft. „Denn von jenem (dem höchsten) Subjekt muß man doch sagen können, daß es in der Totalität des unter ihm gesetzten Causalitätsverhältnisses aufgeht und daß dieses Aufgehen nur dasselbe ist, wie beim Aufgehen in der Produktion der untergeordneten Kräfte.“ Dies heißt mit anderen Worten: Auch das absolute dem Urtheile entsprechende Sein kann deswegen nicht die Gottheit sein, weil

auch es noch nicht das schlechthin Unbedingte ist. Es bedingt zwar Alles, aber es wird auch ebensosehr durch Alles bedingt, da es nur in Allem sein Bestehen hat, in Allem aufgeht. Man muß ebensosehr sagen, daß die Wirkung die Ursache, als daß die Ursache die Wirkung setze. Erst durch die Wirkung wird die Ursache zur Ursache; hätte etwas keine Wirkung, so könnte es auch nicht Ursache genannt werden.

„Das höchste Subjekt, die Einheit des Seins, in der alle Gemeinschaftlichkeit des Seins begründet ist, ist wirklich der Idee der Gottheit und zwar unter zwei verschiedenen Formen gleichgesetzt werden, als Schicksal und als Vorsehung. Beides ist dasselbe, ein als Grund gesetztes, das selbst keinen Grund wieder hat, worin aber Alles durch Nothwendigkeit gegründet ist, nur das erste als bewußtloses, die andere als bewußtes aufgefaßt. Aber eben aus dieser Duplicität sieht man schon, daß keine dieser Formen der Idee Gottes entspricht, denn der Gegensatz zwischen Gegenstand und Bewußtsein ist nicht darin aufgehoben. Wollte man aber sagen, nun gut, es fehlt ja nichts, als daß der relative Gegensatz aufgehoben werde und beides identificirt, so geht das eben nicht; denn die höchste Ursache kann man nicht denken in einer Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit. Wenn man diesen Gegensatz aufheben und beides vereinigen will, so geht die Bestimmtheit des Gedankens verloren und man kann ihn nicht mehr unmittelbar produciren."

Aus dem Gesagten folgt, daß die Gottheit wie über die höchste Kraft, so auch über die absolute, die Totalität der Causalitäten unter sich begreifende Ursache hinaus lie-

gen müsse. Die absolute Causalität ist dem Urtheile erreichbar, da sie ihr Bestehen nur in den ihr untergeordneten Causalitäten hat. Die Gottheit dagegen kann durch das Urtheil nicht erreicht werden, da sie sich überhaupt gegen das Gebiet der Causalität schlechthin transcendent verhält. Die oberste Grenze des dem Urtheile entsprechenden Seins ist also auch in Wahrheit die Gottheit.

b) Die untere Grenze des dem Urtheile entsprechenden Seins ist ganz dieselbe, wie die, welche die untere Grenze des dem Begriffe entsprechenden Seins bildete, nämlich das chaotische Sein oder die chaotische Materie. Das chaotische Sein ist unbestimmte und unterschiedslose Mannigfaltigkeit, also das grade Gegentheil des Seins, welches dem Urtheile entspricht. Dem Urtheile entspricht allein das bestimmte, vereinzelte und unterschieden gesetzte Sein. Das chaotische Sein ist wohl die Möglichkeit des bestimmten Seins; aber auch nur diese Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit. In dem chaotischen Sein kann weder von bestimmten Subjekten, noch auch von bestimmten Thätigkeiten, denen jene Subjekte zu Grunde liegen, die Rede sein. „So wie ich, bemerkt Schleiermacher, auf solchen problematischen Zustand des Seins gekommen bin, daß noch kein Subjekt ist, dem etwas könnte beigelegt werden, so bin ich unterhalb des Urtheilsgebietes gekommen, in den gestaltlosen Stoff, der noch unterhalb des Wissens fällt." Das Urtheil postulirt nicht nur im Allgemeinen das bestimmte Sein, sondern auch das letztere, wie wir gesehen, in der Form des Zusammenseins. Das chaotische Sein ist allerdings ein Zusammensein, aber ein ganz anderes, als das dem Urtheile entsprechende. Jenes Zusammensein

hat einen ganz unbestimmten und unvermittelten Charakter, während dieses zu seiner nothwendigen Voraussetzung das bestimmte Sein hat, durch dessen Thätigkeit und Einwirkung es hervorgerufen ist. Das letztere ist ein schlechthin vermitteltes, jenes ein rein unmittelbares Zusammensein.

Es verdient noch erwähnt zu werden, daß Schleiermacher hier, wo er von der unteren Begrenzung des Urtheils spricht, die chaotische Materie nicht wie bisher, nur als eine räumliche, sondern zugleich auch als eine zeitliche auffaßt. Seine Worte sind folgende: „Was dem problematischen Gedanken der Begrenzung des Urtheils nach unten entspricht, ist eben der Begriff der bloßen chaotischen Materie. Unter Materie ist nicht nur das Raumerfüllende, sondern auch das Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewußtseins zu verstehen. Gewöhnlich versteht man unter Materie nur das Raumerfüllende auf ausschließliche Weise. Raum und Zeit sind aber Correlata und es giebt auch etwas, das die Zeit auf ausschließende Weise erfüllt, nämlich das wirkliche Bewußtsein und dieses unmittelbar und ausschließlich Zeiterfüllende, von aller Gestaltung abgesehen, gehört auch unter den Begriff der Materie, wie jenes. Nämlich wenn wir fragen, was bleibt denn, wenn wir beim Raumerfüllenden von aller Gestaltung absehen, übrig? so müssen wir sagen, die Intensität, mit welcher und dann die Ausdehnung, in welcher der Raum erfüllt ist. Ebenso auf dem Gebiet des Zeiterfüllenden. Sehen wir da von aller bestimmten Gestaltung ab, so bleibt ebenfalls zweierlei übrig, nämlich der Grad der Intensität, womit die Zeit erfüllt ist, also die Stärke des Bewußtseins, bei der wir ganz von der bestimmten Gestaltung abstrahi-

ren können und dann die Dauer, die der Ausdehnung auf der Seite des Raumes entspricht. Beides also müssen wir unter der Vorstellung der chaotischen Materie zusammenfassen. Da das Einzelne ein einzelnes nur ist durch seine Bestimmtheit durch Raum und Zeit, die chaotische Materie aber nichts ist, als gestaltlose Raum- und Zeiterfüllung, so ist sie Bedingung für das einzelne Dasein und die Grenze des Urtheils, das keinen Grund hat als das Einzelne. Darum muß sie aber auch vorher da sein, ehe ein Urtheil gefällt werden kann und das ist ihr wahrer Gehalt."

Identität des dem Begriffe und des dem Urtheile entsprechenden Seins.

Das Sein, worauf sowohl der Begriff als auch das Urtheil sich bezieht, ist die Welt. In diesem allgemeinen Objekte stimmen beide ganz mit einander überein. Sie unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß sie dasselbe in verschiedener Form und Weise auffassen. Der Begriff faßt es in Form von Kräften und ihren Erscheinungen, das Urtheil in Form von Einzeldingen und ihren Actionen oder in Form von Ursachen und ihren Wirkungen auf. „Alles endliche Sein geht ebenso wohl auf in dem System von Ursachen und Wirkungen, als in dem System der substantiellen Formen (der Kräfte) und es ist dasselbe Sein, welches der Form des Begriffs und welches der Form des Urtheils entspricht."

Wir haben das identische Sein der Welt in einer doppelten Form, 1) in der von Kräften und ihren Erschei-

nungen und 2) in der von Einzeldingen und ihren Actionen. Eine nähere Betrachtung wird zeigen, daß auch dieser Formunterschied kein absolut fester und ausschließender, sondern ein mehr fließender und verschwindender ist. In der einen Form ist nämlich auch schon die andere latent mit enthalten und mit gesetzt.

Wir haben gesehen, daß die Kraft das, was sie ist, in ihrer Aeußerung oder Erscheinung heraustreibt und manifestirt. Die Aeußerung ist die erschienene und offenbar gewordene Kraft. Es hindert nun nichts, die Aeußerung als Action oder als eine Vielheit von Actionen anzusehen. Die Aeußerung ist wirklich die Thätigkeit und Selbstbethätigung der Kraft. Die Kraft ist so lange träge und starr, als sie nicht agirt und sich als Aeußerung bethätigt. Wenn die Kraft Gegenstand des Begriffes ist, so sind dagegen die Actionen Gegenstand des Urtheils. „Die lebendigen Kräfte als Begriffe aufgefaßt, sind nur in der Totalität ihrer Actionen, die wir als Urtheile auffassen. Haben wir also alle diese Urtheile, so haben wir nicht das System der Begriffe, aber die Totalität des Seins, dieselbe, die wir auch haben, wenn wir das System der Begriffe bilden."

Durch ihre Actionen sind die Dinge, wie wir gesehen haben, wesentlich ein Zusammensein. Die Kraft scheint das grade Gegentheil desselben zu sein. Als Kraft gesetzt ist das Ding ein Fürsichsein. Indessen ist auch die Kraft, wenn nur nicht grade an die niedrigste gedacht wird, wesentlich ein Zusammensein und jedes Zusammensein läßt sich umgekehrt auch als ein Fürsichsein ansehen. „Jedes Gebiet eines Zusammenseins, bemerkt Schleiermacher, muß auch ein für sich gesetztes sein oder ein organischer Be-

standtheil des Systems der Kräfte. Bei Urtheilen, in welchen beide Faktoren ausgedrückt sind und zu gleichen Antheilen stehen z. B. A und B lieben sich, ist klar, daß dieses Causalitätsverhältniß nur Statt findet, in sofern beide in Einem Höheren (Kunst, Wissenschaft, Staat) zusammengefaßt sind. Insofern also dieses Höhere als lebendige Kraft gesetzt ist, ist ihr als individueller Bestandtheile Aufeinanderwirken auch gesetzt." Das Zusammensein wird also dadurch zum Fürsichsein, daß das doppelte Sein, woraus es besteht, zu einer Einheit zusammengefaßt wird. Diese Einheit läßt sich als Kraft ansehen, wodurch das zwiefache Sein gesetzt und bedingt ist. Umgekehrt ist aber auch jedes Fürsichsein, jede Kraft (mit Ausnahme der niedrigsten) ein Zusammensein. Die Kräfte, wie die Begriffe, verhalten sich zu einander wie super- und subordinirte. Die subordinirten sind in der höheren Kraft kein Fürsichsein mehr, sondern durchdringen sich in ihr und bilden einen absoluten Zusammenhang. Sie sind also ein so vollständiges Zusammensein als es immer nur eines geben kann. Das absolute Fürsichsein der höchsten Kraft ist also zugleich das absolute Zusammensein. Jedes Sein bezieht sich in ihr auf das andere; jedes steht mit dem anderen in der innigsten Verwandtschaft. „Setzen wir das vollständige System der Begriffe, (dasselbe gilt von den Kräften) so setzen wir auch die Verwandtschaft aller Begriffe, der Arten und Gattungen, des Lebendigen und Elementarischen. Haben wir das, so haben wir nicht die Totalität von Urtheilen, aber die ganze Totalität des Seins, dieselbe, die wir in der Totalität der Urtheile haben würden, denn das Urtheil giebt uns die Kräfte in ihren Actionen, wie sie in Zeit

und Raum verschieden sind, die einzelnen Dinge in ihren einzelnen Veränderungen. In den Begriffen sind diese nur ihrer Möglichkeit nach, aber in den Begriffen ihrer Verwandtschaft nach ist alles dasjenige, was unter der Form des Prädikats ist, mitgesetzt." „Das höchste Subjekt also, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann und welches alles Zusammensein unter sich begreift, fällt zusammen mit der höchsten lebendigen Kraft, welche unter keine höhere mehr subsumirt werden kann. Zufolge des Vorigen war zwar die das Zusammensein unter sich fassende lebendige Kraft ein höheres, als das Subjekt, aber das Subjekt war auch Eines unter vielen, das höchste Subjekt aber ist insofern keines mehr. Die höchste lebendige Kraft aber muß alles Zusammenwirkende unter sich begreifen, also ist sie das gedachte höchste Subjekt."

Das Sein in Form der Kraft, das für sich gesetzte Sein, nennt Schleiermacher das substantielle Sein oder Substanz. Im Gegensatze zu diesem ist das dem Urtheile entsprechende Sein, nämlich das vereinzelte Sein, ein Veränderliches. Das dem Begriff entsprechende Sein, das für sich gesetzte und substantielle Sein der Kraft, ist nach Schleiermacher das freie Sein, wogegen das dem Urtheile entsprechende Sein, das Zusammensein oder das gemeinschaftlich gesetzte Sein, das Nothwendige ist.

Freiheit ist da, wo Kraft ist, die sich aus sich heraus in die Erscheinung hineintreibt, Nothwendigkeit dagegen da, wo es ein gemeinschaftliches Sein und also ein Bestimmtsein des einen durch das andere giebt. Die Kraft entwickelt sich aus sich selbst, schöpft den Inhalt, den sie in die Erscheinung setzt, aus ihrer Innerlichkeit heraus. Solche

Aussichselbstentwicklung, die durch nichts Aeußeres determinirt, von keinem Aeußerlichen abhängig ist, ist die Freiheit. Freiheit haben wir da, wo wir reine Spontaneität und absolute Selbstthätigkeit finden. Die Freiheit ist nach Schleiermacher durchaus nicht bloß auf den Geist beschränkt, so daß nur der Geist frei wäre und er in der Freiheit seine ihn von allem sonstigen Sein unterscheidende Wesenheit hätte, sondern sie geht soweit, als die Selbstentwicklung geht. „Freiheit, bemerkt er, geht daher soweit als Leben. Die Frage, ob die Thiere Maschinen sind, ist gleich mit der, ob sie lebendig sind. Auch die Pflanze hat ihre Freiheit." Wo wir kein für sich gesetztes, sondern nur ein gemeinschaftliches Sein, ein Zusammensein haben, da dürfen wir nicht von Freiheit, sondern nur von Nothwendigkeit sprechen. Das Wesen des Zusammenseins besteht darin, daß das eine Sein das andere determinirt. Das Zusammensein findet, wie wir gesehen, unter der Form von Ursache und Wirkung Statt. Man könnte meinen, nur die Wirkung sei ein Determinirtsein, dagegen die Ursache schlechthin spontan. Dem aber ist nicht so. Auch die Ursache ist determinirt. „Kein Ding ist Ursache d. h. bewirkt einen bestimmten Erfolg nur durch sein Sein, sondern durch sein Irgendwiebestimmtsein, welches nicht in ihm selbst gegründet ist, also in wiefern Anderes in ihm gesetzt ist. Ebenso auch jedes Thätige, sofern eine Wirkung in ihm erfolgt, wird in seiner Thätigkeit auf Anderes bestimmt und es entsteht also eine neue Ursächlichkeit." Ein Sein ist also zunächst nur der realen Möglichkeit nach das Setzen von Wirkungen. Zum wirklichen Setzen derselben kommt es nicht eher, ehe es nicht anders woher sollicitirt.

und determinirt ist. Indem aber dann in seinen Wirkungen äußere Einflüsse mitgesetzt sind, kann man diese Wirkungen auch nicht sowohl seine reinen Thätigkeiten, als vielmehr seine Zustände nennen. Die Zustände des Dinges schließen ebensosehr das Determinirtsein, als die Selbstthätigkeit des Dinges ein. Schleiermacher kann daher mit Recht sagen: „Nothwendig ist alles, insofern es, in das System des Zusammenseins verflochten, als eine Succession von Zuständen erscheint.“

Von der Freiheit und Nothwendigkeit behauptet nun Schleiermacher, daß sie in derselben Weise relativ sind und nur verschiedene Formen desselbigen Seins, wie das dem Begriffe und das dem Urtheile entsprechende Sein überhaupt. Er sagt: „Je fester Alles als Einheit in sich begründet ist, (d. h. je mehr es Kraft ist) um desto mehr bietet es den äußeren Kräften etwas dar, an das sie sich wenden können, (d. h. um so nothwendiger ist es) und je mehr etwas von den äußeren Kräften afficirt wird, um desto mehr ist es aufgefordert, Alles, was in ihm der Möglichkeit nach begründet ist, auch zu realisiren. Freiheit und Nothwendigkeit sind jede das Maaß der anderen. Die Freiheit eines Dinges ist das Ding ganz und die Nothwendigkeit eines Dinges ist das Ding auch ganz, nur von einer anderen Seite angesehen. Jedes Ding ist, nur nach verschiedenem Maaße, hierin das Bild des Ganzen.“ Nothwendigkeit und Freiheit sind also keinesweges einander entgegengesetzt. Aber beide haben nach Schleiermacher einen gemeinsamen Gegensatz, nämlich das Zufällige.

Das dem Begriffe entsprechende Sein, die Kräfte, bezeichnet Schleiermacher auch wohl als das stehende Sein,

hingegen das dem Urtheil entsprechende Sein, nämlich die vereinzelten Dinge in Form des Zusammenseins, als das fließende Sein. „Stehendes und fließendes Sein, bemerkt er, sind ebenso von einander abhängig, als Begriff und Urtheil. Denn wie könnte es ein System von Einwirkungen geben, wenn nicht feste Punkte im Sein gegen einander ständen? Und wie könnte es ein System von substantiellen Formen als wahres Ganzes geben, wenn nicht jedes in seiner Produktion von dem außer ihm gesetzten abhängig wäre und diese Abhängigkeit als der eigentliche Grund der differenten Erzeugung müßte gesetzt werden?"

Speculatives und empirisches Wissen.

Schleiermacher nennt das Wissen unter der dominirenden Form des Begriffs das speculative, dagegen das unter der dominirenden Form des Urtheils das empirische Wissen. Das Verhältniß des speculativen Wissens zum empirischen fällt ganz mit dem des Begriffs zum Urtheile zusammen. Begriff und Urtheil bedingen sich gegenseitig und setzen einander voraus. Das Urtheil setzt den Begriff voraus, sofern es ohne Subjektsbegriff noch kein wirkliches Urtheil ist. Erst wo Subjektsbegriffe sind, können wirkliche Urtheile entstehen. Umgekehrt setzt der Begriff das Urtheil voraus. „Denn jeder Begriff hat ein streitiges Gebiet nach allen Seiten und ist also als Wissen erst recht firirt, wenn er nach allen Seiten hin systematisch in Beziehung auf alles umgebende Sein durch scheidende Urtheile bestimmt ist." „Der Begriff, der nach Maaßgabe seiner Form den

Gegenstand erschöpft, muß ein ganzes System von Urtheilen vor sich her haben." Wie Begriff und Urtheil, so bedingen sich gegenseitig und setzen einander voraus auch das speculative und empirische Wissen.

Das dem Begriffe entsprechende Sein war, wie wir gesehen, das allgemeine Sein. Allgemein war dasjenige Sein, was als Kraft gedacht werden konnte, aus der eine Mannigfaltigkeit der Erscheinung hervorgeht. Es wird also auch das speculative Wissen sich auf ein Sein beziehen müssen, was seiner Natur nach von wesentlicher Allgemeinheit ist und in dieser den Trieb hat, sich aus sich heraus zu besondern und eine Vielheit der Erscheinung zu setzen. Das dem Urtheile entsprechende Sein war dagegen das vereinzelte und zufällige Sein in und mit seinen Actionen. Dies vereinzelte Sein war wesentlich Zusammensein, sofern durch seine Actionen das eine mit dem andern in Zusammenhang und in ein Verhältniß gebracht wurde. Also ist auch das Sein, worauf sich das empirische Wissen bezieht, nur ein solches vereinzelte Sein, das Sein in der Vielheit seiner Actionen, das Sein in Form des Zusammenseins. Es liegt auch ganz in unserem Bewußtsein, daß das empirische Wissen die Welt nach ihrem zufälligen, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenen, dagegen das speculative Wissen dieselbe nach dem aller Vereinzelung und allem Wechsel zu Grunde liegenden allgemeinen, bleibenden und wesenhaften Sein zu seinem Inhalte habe.

Dem Wesen nach ganz hiermit übereinstimmend spricht sich Schleiermacher in den einleitenden Paragraphen zur Ethik über das speculative und empirische Wissen aus. Nur bezieht er hier die beiden Arten des Wissens aus-

schließlich auf das dem Begriffe entsprechende Sein. Er geht davon aus, daß die Totalität des Seins in einer doppelten Weise, in Form der Kraft und in Form der Erscheinung existire. Auf das Sein in Form der Kraft, das allgemeine Sein, läßt er das speculative, auf das Sein in Form der Erscheinung, auf das besondere und vereinzelte Sein, das empirische Wissen sich beziehen. „Die größte Verschiedenheit des Umfanges im wirklichen Sein, bemerkt er, unter der uns alle anderen befaßt vorschweben, ist die der Kraft und Erscheinung. Das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt, ist das Wesen; dasselbe als besonderes gesetzt, ist das Dasein. In Bezug auf die Zwiefältigkeit des Seins als Kraft und Erscheinung giebt es auch ein zwiefaches Wissen, ein beschauliches, welches Ausdruck ist des Wesens und ein beachtendes, welches Ausdruck ist des Daseins. Im beschaulichen ist dasselbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich. Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, im empirischen Wissen wird das Besondere betrachtet als realisirend das Allgemeine oder als Erscheinung."

Das speculative und empirische Wissen findet seine Anwendung sowohl auf das Gebiet des Geistes, als auch auf das der Natur. Jedes dieser Gebiete kann speculativ und kann empirisch gewußt werden. „Der beschauliche Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Natur ist oder das Erkennen des Wesens der Natur, ist die Physik oder Naturwissenschaft; der beachtliche Ausdruck desselben Seins oder das Erkennen des Daseins der Natur, ist die Natur-

kunde. Zur Naturkunde gehört nicht nur, was gewöhnlich Naturgeschichte oder Naturbeschreibung, sondern auch, was gewöhnlich Naturlehre heißt. Der erfahrungsmäßige Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist oder das Erkennen des Daseins der Vernunft, ist die Geschichtskunde; der beschauliche Ausdruck desselben Seins oder das Erkennen des Wesens der Vernunft, ist die Ethik oder Sittenlehre. Wie die Naturwissenschaft in sich enthält die Naturanfänge, in denen als in ihrem lebendigen Allgemeinen alle Naturerscheinungen als das Besondere dazu gegründet sind, so enthält die Sittenlehre die Vernunftanfänge, in denen ebenso die Vernunfterscheinungen, deren ganzer Verlauf die Geschichte im weitesten Umfange bildet, gegründet sind. Sitte im höheren Sinne wie ἦθος ist nichts anderes als eine bestimmte über einen gewissen Umfang verbreitete Vernunftkraft, aus welcher bestimmte Erscheinungen hervorgehen."

„Sehen wir nun auf den Gegensatz zwischen empirischem und speculativem Wissen, wie er aufgeht in den Formen der Begriffs- und Urtheilsbildung, je nachdem die eine oder die andere dominirt, so müßte, wenn wir uns dies durch das ganze Gebiet des Seins fortgesetzt denken, daß mit jeder bestimmten Art und Weise des Zusammenseins auch ein organisches Glied in dem System der Kräfte gesetzt ist, überall eine Durchdringung des Speculativen und Empirischen möglich sein. Allein dies ist nur ein Schein und wenn wir es näher betrachten, so werden wir sagen müssen, daß eine solche Durchdringung des Speculativen und Empirischen, daß es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder

der Form der Urtheilsbildung ausgedrückt würde, nur Statt finden könnte, wenn die Totalität des Seins gegeben wäre. Wäre das ganze Sein gegeben, dann wäre Speculatives und Empirisches dasselbe. Aber die Totalität des Seins ist uns nicht gegeben in unserem dem Sein entsprechenden Denken und in jedem einzelnen Sein, das wir ausscheiden, ist es nicht vollkommen wahr, daß sich das Speculative und Empirische völlig durchdringen könnte. Die Sache ist die. Wo ich ein bestimmtes Zusammensein setze, da muß es auch ein organisches Glied im System der Kräfte geben, was demselben entspricht. Aber nun kann ich nicht sagen, alle Urtheile, die ein und dasselbe Subjekt haben, denen entspricht auch dasselbe organische Glied im System der Kräfte, sondern ich werde sagen müssen, das Subjekt hat in jedem Urtheil sein eigenthümliches Glied im System der Kräfte, worin es steht; dasjenige Zusammensein also, was sein anderes Glied auch in diesem System hat, geht auch in diesem System auf. Aber dieses System hat wieder ein Zusammensein mit einem andern; es ist einem andern coordinirt, mit welchem es unter einem gemeinschaftlichen höheren steht. Sehe ich nun auf ein Sein im System a, das lediglich durch dieses System bestimmt ist, so ist es gleich, ob ich es empirisch oder speculativ auffasse. Ist es aber auch durch das System b begründet, so muß ich erst auf das System c, das über a und b liegt, hinaufgehen. Das System c hat aber wieder noch ein höheres über sich und so fort bis zum höchsten, also gilt jenes auch nur vom ganzen Sein; jeder einzelne Gegenstand dagegen wird eine Seite haben, nach welcher er indifferent ist gegen das Speculative und Empirische und eine andere,

nach welcher er mehr auf das eine oder das andere hingerichtet ist, also wird es in jedem mehreres geben, was mehr speculativ und anderes, was mehr empirisch gewußt wird. Alles Zusammensein, das in Einem System liegt, wird mehr speculativ, was in mehreren Systemen, mehr empirisch aufgefaßt werden können. Fälle ich z. B. das Urtheil, der Stein wird von der Sonne erwärmt, so weis't das auf ein Sonnensystem zurück; fälle ich das Urtheil, der Stein ist schwer, so weis't dies bloß auf das Verhältniß des Steines zu dem System zurück, dem er angehört, zur Erde, und letzteres kann eher ein speculatives Wissen werden, als ersteres. Die reine Identität des Speculativen und Empirischen könnte nur im Wissen um die Totalität des Seins sein. Was ist die Durchdringung des Speculativen und Empirischen? Das ist die eigentliche Philosophie. Will eins von beiden die höchste Idee des Wissens allein darstellen, so ist das falsch; denn die Philosophie ist nur die Durchdringung aller Gegensätze im Gebiete des Wissens. Wir werden also auch sagen müssen, daß wir immer nur im Bilden der Philosophie begriffen sind und daß Jeder in allen seinen Operationen desto philosophischer ist, je mehr er fühlt, daß eins vom andern getrennt die Idee des Wissens nicht erreicht."

Anstatt einer Durchdringung des Speculativen und Empirischen ist uns nach Schleiermacher nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere möglich oder eine wissenschaftliche Kritik. „Die Kritik ist die Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiet dasselbe ist, was Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. Dies ist

die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik; aber nicht als Kritik der Vernunft an sich, sondern als Kritik ihrer Selbstdarstellung im realen Wissen."

Die Idee des Wollens.

Werfen wir einen Rückblick auf die vom Beginn der Dialektik an gegebene Entwicklung und fragen wir, welches das Thema und die Grundidee gewesen sein möge, die sich durch Alles hindurchgezogen und um die sich als um einen festen Mittelpunkt alles Bisherige gedreht, so können wir über die zu gebende Antwort nicht zweifelhaft sein. Das Thema und die Grundidee alles Bisherigen ist offenbar die Idee des Wissens gewesen. Mit der Idee des Wissens begann sogleich die Dialektik in der Frage, welches Denken Wissen sei. Die Dialektik gab dann als die wesentlichen Momente des Wissens, die intellektuelle und organische Funktion an. Von diesen ging sie zu den wesentlichen Formen des Denkens über und betrachtete auch diese, den Begriff und das Urtheil, nach ihrem Verhältnisse zur Idee des Wissens. In der Idee des Wissens lagen zwei Momente. Erstens war dasjenige Denken Wissen, welches von allen Denkfähigen in identischer Weise und mit identischem Resultate producirt wird, zweitens dasjenige Denken, welches in gesetzter Uebereinstimmung mit dem Sein ist. Unter diesen beiden Momenten des Wissens ist offenbar das wichtigste — auch Schleiermacher unterläßt nicht, es als solches zu bezeichnen — das letztgenannte, wonach das Denken in gesetzter Uebereinstimmung mit dem Sein sein müsse.

Genau genommen ist auch in diesem Wissensmomente

das erste schon mitenthalten, und es ist im Grunde kein bloßes Moment der Idee des Wissens, sondern deren Totalität selbst. Das Denken soll nach diesem Momente mit dem Sein nicht bloß übereinstimmen, sondern es soll diese Uebereinstimmung auch eine gesetzte d. h. eine mit Bewußtsein vollzogene sein. Das volle Bewußtsein darüber, ob mein Denken wirklich mit dem Sein übereinstimme, kann ich allein dadurch gewinnen, daß ich weiß, auch das Denken der übrigen Individuen stimme mit demselben Sein überein. Ich werde so lange in die Uebereinstimmung meines Denkens mit dem Sein Zweifel setzen müssen, als gegen dieselbe von anderen Denkfähigen Kampf und Widerspruch erhoben wird.

Wenn wir aber auch dies Wissensmoment als Totalität fassen, so ist es dennoch für den Geist immer eine Einseitigkeit. Im Wissen bezieht sich der Geist auf das Sein so, daß er als der mehr passive, das Sein dagegen als das mehr active erscheint. Der Geist nämlich, an sich inhaltslos, empfängt seinen Inhalt von dem Sein. Das Sein ist das gebende, das active Princip, der Geist hingegen das empfangende, das passive Princip. Zwar ist der Geist beim Empfangen des Inhaltes auch thätig; seine Thätigkeit hat aber einen rein formellen Charakter. Seine Thätigkeit besteht nur darin, den äußeren Inhalt durch das Medium der Sinne zu sich zu erheben, ihm eine andere Form, die Form der Allgemeinheit zu geben. Hinsichtlich des Inhaltes aber ist der Geist gänzlich passiv.

Diese Einseitigkeit, die der Geist als der wissende an sich trägt, kann allein dadurch aufgehoben werden, daß, wie bisher das Sein, so nun umgekehrt auch er sich zeigt, actives Princip zu sein, das Sein dagegen das passive und

das empfangende. Es fragt sich nur, ob es für den Geist eine solche Form giebt, in der er als der active und das Sein als das passive erscheint. Es giebt in der That eine solche Form; sie ist der Wille. Der Wille ruht nicht eher, bis er That geworden ist. That ist er dann geworden, wenn der Inhalt, von dem er sich erfüllt weiß, durch ihn in das Sein eingeführt, zum äußeren Dasein vermittelt ist. Im Wollen nimmt der Geist seinen Inhalt aus sich und setzt ihn in Form von Zwecken aus sich hinaus in das Natursein. Die Bestimmung des Seins ist hier nur die, diesen Inhalt in sich aufzunehmen, denselben in und an sich zur Darstellung zu bringen. „Im Wissen wie im Wollen, bemerkt Schleiermacher, ist eine Beziehung zwischen Denken und Sein; im Wissen ist das Sein die active, im Wollen die passive Seite, im Wissen das Denken die passive, im Wollen die active Seite.“

Somit sind wir denn zu einem doppelten Sein gelangt. Das eine Sein ist dasjenige, von dem unser Denken und Wissen ausgeht und was es in sich abzubilden bemüht ist, das andere dagegen dasjenige, was von unserem Denken, unserem Geiste, ausgeht und durch das Medium des Willens in dem äußeren, dem natürlichen Sein seine Darstellung findet. Auf bestimmte Namen zurückgeführt, ist das erste Sein das physische, das letztere das ethische. „Mit der Idee des Wissens zugleich, sagt Schleiermacher, inwiefern es dem Sein entspricht, ist ein Gegensatz im Sein gesetzt, dasjenige nämlich, welches dem Denken vorangeht, inwiefern das Denken nur Betrachtung ist, und dasjenige, welches auf das Denken folgt, insofern das Denken ein Wollen ausdrückt. Also ist auch als der Form des Begriffs

entsprechend eine zwiefache Reihe auf- und absteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen und die in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen."

Beide Arten des Seins nun, diejenige, welche dem Denken vorangeht — das reale Sein — und diejenige, welche aus dem Denken hervorgeht und auf das Denken folgt, — das ideale Sein — sind nach Schleiermacher durchaus nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterschieden. Seiten, die qualitativ unterschieden sind, schließen einander gänzlich aus, während dagegen die quantitativ unterschiedenen Seiten, trotz des Unterschiedes, zugleich wesentlich in Einheit sind. Der Unterschied der quantitativ unterschiedenen Seiten ruht stets auf der Einheit dieser Seiten; die Einheit bildet die Grundlage für den Unterschied. Sind das Ideale und Reale nur quantitativ unterschieden, so ist das Ideale selbst noch auf seinem Culminationspunkte zugleich ein Reales, und umgekehrt das Reale dort, wo es am meisten ausgebildet ist, zugleich noch ein Ideales. Das Ideale ist nur ein Mehr des Idealen als Reales, und das Reale nur ein Mehr des Realen als Ideales. Jede Seite, das Ideale wie das Reale, hat wieder verschiedene Abstufungen in sich, die auch nur im quantitativen Verhältnisse zu einander stehen.

Die Totalität des Seins läßt sich hiernach in einer doppelten Reihe anschauen, entweder in der des Realen, oder in der des Idealen. Gehen wir vom höchsten Punkte des uns bekannten Idealen aus, der seine Wirklichkeit im Menschen hat, so ist alles übrige Sein bis zum anorganischen Sein hinunter nur ein sich successive verminderndes Ideale.

Und umgekehrt, gehen wir vom höchsten Punkte des uns bekannten Realen aus, der seine Wirklichkeit im anorganischen Sein hat, so ist alles übrige Sein bis zum Menschen hin nur ein sich successive verminderndes Reale. Also alles Ideale läßt sich zugleich als ein Reales und alles Reale sich zugleich als ein Ideales anschauen. Da nun das Ideale mit dem ethischen Sein, das Reale mit dem physischen zusammenfällt, so gilt natürlich dasselbe vom ethischen und physischen Sein. Das ethische Sein muß sich auch als physisches und das physische als ethisches anschauen lassen. Die Ethik ist auch Physik und die Physik zugleich Ethik. „Unterhalb des Menschen, bemerkt Schleiermacher, ist der Gegensatz zwischen ihm und dem außer ihm gesetzten Sein abgestumpft und es giebt weder bestimmtes Denken noch bestimmtes Wollen. Es gehört wesentlich zu unserem Selbstbewußtsein als Gattung, den Thieren beides abzusprechen. Da aber ein analoges Verhältniß Statt findet zwischen Thier und Pflanze, so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwicklung des Idealen annehmen und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen, so daß die Ethik nur in die Physik des Menschen verwächst. Ebenso kann man umgekehrt annehmen ein Entwickeln des Realen aus dem Idealen, wo nur die von dem Menschen ausgehende, welche bloße Modifikation ist, die niedrigste Stufe bildet. Höher entwickeln die Thiere das Reale, welche Stoffe absetzen und die Pflanzen, welche materielle Keime absetzen, so daß die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint. Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Thieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz und

gehen wir ins Anorganische, so hat das sein Leben bloß in der Vergangenheit und man findet das Wollen darin nur, wenn man wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik."

Nach Schleiermacher liegt also das menschliche Sein, das Sein des Geistes, in Einer Linie mit dem natürlichen, dem äußerlichen Sein. Das menschliche Sein ist das ideale Sein; auch das natürliche Sein ist ein ideales, nur unter der Beschränkung eines verminderten idealen. Die Natur enthält verschiedene Abstufungen in sich, das organisch-animalische, das organisch-vegetabilische und das unorganische Sein. Natürlich muß es ebenso viele Abstufungen des Idealen in der Natur geben. Es steht hiernach das menschliche ideale Sein in demselben Verhältnisse zum idealen Sein der Natur, in welchem eine Stufe des idealen Seins in der Natur zu einer anderen steht. Schleiermacher hat aber doch zugleich das Gefühl, daß das menschliche ideale Sein bei weitem mehr und ganz anders von dem idealen Sein der Natur unterschieden sein müsse, als innerhalb der Natur eine Stufe von der andern unterschieden ist. Er sagt: „Man kann zwar Ethisches und Physisches auf doppelte Weise als Eine Reihe bildend ansehen, aber der Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt. In dem Umfange des uns gegebenen irdischen Seins ist der Mensch die Blüthe des Idealen." Und an einer andern Stelle bemerkt er: „Man kann aber nicht sagen, es ließe sich ebensogut eine Ethik der Thiere u. s. w. setzen. Denn die Einflüsse von den Thieren auf die Gesammtheit des Seins sind weit geringer, als die des Menschen und auf den unteren Stufen ist der Gegensatz zwischen

Idealem und Realem abgestumpft und also die Thätigkeit des idealen Princips in seiner eigentlichen Natur nicht aufzufinden. Der Mensch ist also der Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale kann angeschaut werden." Diese Stellen beweisen, wie Schleiermacher das Gefühl gehabt habe, daß der quantitative Unterschied des Menschen von der Natur nicht ausreiche. Indem er den Menschen den Wendepunkt in der Linie des Seins nennt, läßt er im Grunde schon den quantitativen Unterschied sich in den qualitativen verkehren, der in das Sein einen Einschnitt macht und das ideale Sein dem natürlichen Sein entgegensetzt. Den qualitativen Unterschied zwischen dem idealen und natürlichen Sein zu setzen, trägt Schleiermacher deßwegen Bedenken, weil durch ihn die Einheit der Welt aufgehoben werde. Qualitativ unterschiedene Seiten lassen keine Einheit zu; die Einheit aber ist ebenso wesentlich und nothwendig, als der Unterschied. Es ist allerdings auch richtig, daß der qualitative Unterschied ebenso wenig anwendbar ist, als der quantitative. Der Unterschied des Geistes von der Natur ist ein bei weitem anderer und wahrhafterer. Schleiermacher kennt keine anderen Unterschiede als die genannten. Welches der höhere Unterschied sei, in dem Geist und Natur unterschieden werden müssen, darauf werden wir später in unserer Kritik kommen.

Was wir bei Schleiermacher in seiner Lehre vom Willen weiter finden, bezieht sich auf die Analogie, die zwischen dem Willen und dem Wissen Statt findet. Im Willen lassen sich nämlich dieselben Momente nachweisen, die wir früher in der Idee des Wissens nachgewiesen haben. Wie

es ein Denken giebt, welches das gemeinsame Denken Aller ist, ebenso giebt es auch ein Wollen, welches über die Schranken der einzelnen Persönlichkeit hinausgeht und das identische Wollen Aller ist. Und andererseits, wie es ein Sichentsprechen von Denken und Sein giebt, ebenso giebt es ein gleiches von Wollen und Sein. Nach diesen beiden Momenten haben wir das Wollen noch näher zu betrachten.

1) Das identische Wollen Aller. Die Menschen sind gegen einander nicht bloß individuell bestimmt, sondern es zieht sich auch durch alle ein wesentliches Gemeinsame hindurch, das Gattungsbewußtsein. Wie das Gattungsbewußtsein der Grund des gemeinsamen Denkens ist, ebenso ist es der Grund des gemeinsamen Wollens. Um zu einem solchen Wollen zu gelangen, worin der Einzelne nur das will, was auch alle übrigen Menschen wollen, muß er den negativen Proceß des Sichfreimachens von seiner bloßen Natürlichkeit, den Trieben und Begierden derselben, überhaupt von seiner Selbstsucht an sich selbst vollziehen. Nicht eher ist der Mensch als ein sittlicher zu bezeichnen, ehe er nicht seinen individuellen Willen zum allgemeinen erhoben hat und die Bestimmungen des letzteren in seinen Handlungen ausprägt.

Dieser Allgemeinwille nun mit der Bestimmung gesetzt, daß er durch den Einzelnen ausgeführt werde, ist nach Schleiermacher das Moralgesetz. „Es ist, sagt er, schon eine alte Erklärung, daß das Gesetz nichts anderes sei als der Ausdruck eines allgemeinen Willens d. h. ein allgemein aufgestellter Zweckbegriff.“ Seinen relativen Gegensatz findet das Moralgesetz an dem Naturgesetze. „Das

Naturgesetz hat mit dem Sittengesetze dies gemein, daß man auch voraussetzt, daß alles streitige Denken in der Anerkennung desselben aufhören werde d. h. man setzt die allgemeine Zustimmung als ein nothwendiges Resulat dazu voraus. Aber dennoch bleibt der Gegensatz, wenn gleich nur als ein relativer. Denn das Sittengesetz ist nicht abhängig vom Sein, sondern der einzelne Denkende ist abhängig von der Gesammtheit der Denkenden oder dem Wesen des Geistes selbst als des thätigen, das Sein bestimmenden. Das Naturgesetz dagegen drückt diese Abhängigkeit vom Sein aus." Die Form, worin das Sittengesetz dem Einzelwillen gegenübertritt, ist das Sollen. Es soll sein, weil es gegen den Einzelwillen das in sich Wesenhafte und Wahre enthält. In seiner Allgemeinheit kann es von dem Einzelwillen nicht verwirklicht werden. Es muß sich für die reale Möglichkeit seiner Verwirklichung in sich selbst besondern und specificiren. Diese seine Besonderungen und Specifikationen sind die allgemeinen Zweckbegriffe. Die Verwirklichung dieser Zweckbegriffe giebt dem Menschen den Charakter der Sittlichkeit. „In diesem Sollen ist das ethische Wissen beschlossen. Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Gesammtbewußtsein = Gattungsbewußtsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schließt, weil darin Alle als Eins gesetzt sind."

Von diesem Sollen unterscheidet Schleiermacher noch das Gewissen oder das Dürfen. Das Gewissen oder das Dürfen ist diejenige Beziehung des Einzelwillens auf den Allgemeinwillen, in der die durch den Einzelwillen gesetzten Zweckbegriffe dem Allgemeinwillen nicht widerstreitend ge-

funden werden. „Das Dürfen, sagt Schleiermacher, ist die gewordene Ruhe, wenn der Zweckbegriff vom Einzelnen als solchem ausgegangen ist und angenommen wird, es sei kein allgemeiner Wille dagegen.“

Denen, die das Gewissen als einzige Brücke zum Absoluten betrachten, wirft Schleiermacher Einseitigkeit vor. „Der Glaube an Gott ruht bei den meisten Menschen weit mehr auf der Gewißheit des Gewissens als auf der Gewißheit des Verstandes. Philosophisch aber ist es Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu lassen und die andere zu verwerfen, wie Kant von der moralischen Seite, die meisten Anderen von der physischen gethan.“

2) Identität des Wollens und Seins. Wie das Wissen, enthält auch das Wollen eine Einheit von Denken und Sein. Das Wollen bleibt nicht dabei stehen, bloß gedachtes Wollen zu sein, sondern es geht daran, sich auszuführen. Es durchbricht die Grenzen der Subjektivität und ruht nicht eher, ehe es sich zu einem Objektiven, zur Form des Seins umgewandelt hat. Wie kann aber das Wollen, was ein gedachtes ist, ein äußeres Sein werden? Sind nicht gedachtes und äußeres Sein gänzlich von einander verschieden und kann da Einheit sein, wo nur Verschiedenheit ist? Schleiermacher giebt auch hier wie beim Wissen die Antwort: Gedachtes und Sein können deßwegen in Einheit sein, weil sie ursprünglich d. h. in der transcendentalen Idee Gottes in Einheit sind. „Der Grund der Zusammenstimmung unseres Wollens zum Sein, bemerkt er, daß nämlich unser Thun wirklich außer uns hinausgeht und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt,

dazu liegt der Grund nicht in der Gattung (in unserem Gattungsbewußtsein) sondern nur in der rein transcendentalen Identität des Idealen und Realen. Diese transcendentale Identität aber ist Gott.

Der Grund der Identität des Denkens und Seins im ausgeführten Wollen ist ganz derselbe mit dem für die Identität beider Seiten im Wissen. „Verschieden können beide Gründe deßhalb nicht sein, weil sonst nicht nur Denken und Wollen verschieden begründet wären, sondern auch jedes zwiefach, insofern jedes zugleich das andere ist." „Denn da jedes Wollen nach Maßgabe seiner Klarheit in einem Denken = Zweckbegriff gegründet ist, so müßte es zwei Gründe haben; und jedes Denken, da es nach Maßgabe seiner Klarheit freie Produktivität, also Wollen ist, müßte auch zwei Gründe haben." „Es bliebe also eine Duplicität gesetzt, welche entweder wieder in einer höheren Einheit begründet sein müßte und diese wäre dann der wahre transcendentale Grund, oder welche das Dasein zerschnitte und statt der Gewißheit wieder Zwiespalt begründete."

Hiernach führt also das Wollen ebenso wie das Wissen auf die Idee des Absoluten und es ist, wie schon bemerkt, nach Schleiermacher durchaus einseitig und willkührlich, nur von Einer dieser Seiten und nicht vielmehr von beiden zur Idee des Absoluten überzugehen. Er bemerkt in dieser Beziehung noch: „Wie wir vom Denken ausgegangen sind und das Wollen nachgeholt haben, so hätten wir bei einer anderen Fassung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können und hätten also das Denken nachgeholt. Eines von beiden zu vernachlässigen, ist einseitig; und so war es die natürliche Theologie, welche das Bewußtsein Gottes bloß auf

die Denkfunctionen gründen wollte. Ebenso einseitig aber wurde Kant, der es bloß auf die Willensfunction gründen wollte, woher denn kam, daß bei Fichte Weltordnung die einzige Formel wurde. Diese Kantische Ausweichung war nicht in seiner speculativen Strenge gegründet, sondern in seinem unbewußten Zusammenhange mit der Popularphilosophie. Denn die nicht im wissenschaftlichen Streben Begriffenen erhalten das Bewußtsein Gottes vielmehr auf dem praktischen Wege durch die Ueberzeugung des Gewissens."

Die Idee des Absoluten.

A. Wie kommt man zum Absoluten?

Die erste Frage, die wir, indem wir zur Betrachtung des Absoluten übergehen, zu beantworten haben, ist die: Wie kommt Schleiermacher zum Absoluten? Wo liegen in dem Früheren die Punkte, die die Nothwendigkeit enthalten, zu demselben fortzugehen? Der eine der Ausgangspunkte ist die Idee des Wissens, der andere die des Wollens. Beide Ideen schließen einen Gegensatz in sich. Der Grund der Aufhebung desselben liegt nicht in ihnen selbst, sondern kann nur in der Idee des Absoluten enthalten sein. Allein deßwegen, weil es ein Absolutes giebt, ist eine Aufhebung der ihnen einwohnenden Gegensätze möglich. Welches der in beiden Ideen enthaltene Gegensatz sei, haben wir bereits früher angegeben, auch damals vorläufig darauf hingewiesen, daß die Lösung desselben von Schleiermacher nur in der Idee des Absoluten gewonnen würde. Der in beiden Ideen latitirende Gegensatz ist der von Denken und Sein, Geist und Natur, Subjekt und Objekt. Das Wissen war

dasjenige Denken, welches mit dem Sein übereinstimmte und dasselbe in sich abbildete, es war also die Einheit des Denkens und des Seins. Und das Wollen war dasjenige Denken, welches in Form des Zweckbegriffs sich in das Sein einführte, also eine Einheit seiner und des Seins hervorbrachte. Die Einheit des Denkens und Seins im Wissen unterschied sich von der im Wollen nur dadurch, daß jene zum Ausgangspunkt ihres Werdens das Sein, diese das Denken hatte. Beim Wissen, wie beim Wollen entstand nun die Frage: Ist eine Einheit von Denken und Sein möglich? Ist nicht das Denken vom Sein und das Sein vom Denken schlechterdings verschieden? Und sind nicht beide durch diese Verschiedenheit absolut incommensurabel? Kann dort Einheit sein, wo nur Gegensatz und Widerspruch vorhanden zu sein scheint?

Als den letzten Grund, weßwegen Denken und Sein in Einheit sein können, giebt Schleiermacher die Idee des Absoluten an. Weil in Gott Denken und Sein absolut und ursprünglich in Einheit sind, deßwegen ist es möglich, daß sowohl in unserem Wissen, als auch in unserem Wollen sich unser Denken mit dem Sein in Einheit setzen kann. Die Einheit von Denken und Sein im Absoluten ist der Grund jeder bestimmten und endlichen Einheit von Denken und Sein. Schleiermacher nennt diesen Grund den transcendentalen, sofern er über jede bestimmte Einheit von Denken und Sein, sowohl über jede im Wissen, also auch über jede im Wollen hinausliegt, jeder bereits vorangeht, für jede die nothwendige Voraussetzung bildet, eine Voraussetzung, die nicht innerhalb der Welt liegen, sondern nur als eine jenseitige begriffen werden kann.

B. Das Wesen des Absoluten.

Es ergiebt sich für die Idee des Absoluten die Begriffsbestimmnng, daß sie die Einheit von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, Idealem und Realem sei. Es entsteht die Frage, wie wir uns näher diese Einheit zu denken haben. Daß dieselbe nicht als eine bestimmte d. h. als eine solche, worin das Sein wie das Denken ein bestimmtes ist, gedacht werden dürfe, versteht sich von selbst. Als eine bestimmte Einheit von Denken und Sein haben wir den Begriff erkannt. Der Begriff hat zu seinem Inhalte ein bestimmtes Sein, welches durch die organische der intellektuellen Funktion oder dem Denken zugeführt wird. Wenn auch das Denken oder die intellektuelle Funktion schlechthin allgemeiner Natur ist, so wird sie doch, sowie sie einen bestimmten Inhalt in sich aufgenommen hat, selbst bestimmt. Die Einheit von Denken und Sein, wodurch die Idee des Absoluten constituirt wird, ist schlechthin allgemeinen Wesens, d. h. sie begreift das Denken überhaupt wie auch das Sein überhaupt in sich. Wenn sie nun beide in ihrer absoluten Allgemeinheit in sich begreift, sind in ihr, fragt sich, beide neben und außer ihrem Einssein zugleich noch von einander unterschieden, oder ist ihre Einheit eine solche, die jeden Unterschied und jede Vermittlung von sich ausschließt? Und weiter fragt sich, wie haben wir uns das Sein, welches das Sein überhaupt ist, in dieser Einheit zu denken? Das Sein überhaupt scheint die Totalität des Seins sein zu müssen d. h. diejenige Einheit aller Seinsweisen, worin diese wesentlich bestimmte und von einander zugleich unterschiedene bleiben. Haben wir uns die Einheit von Denken und Sein, die den Begriff des Absoluten ausmacht, als

eine in sich sowohl nach Denken und Sein, als auch innerhalb des Seins, oder als eine in jeder Beziehung absolut unterschiedslose, einfache und abstrakt mit sich identische zu denken? Dem gemäß, was wir aus dem Früheren wissen, müssen wir, sie als eine unterschiedene zu denken, anstehen. Wir erinnern uns, daß die unterschiedene Einheit von Denken und Sein, von Idealem und Realem den Begriff der Welt gab. Ueber die Welt aber haben wir stets die Behauptung Schleiermachers vernommen, daß sie, wenn auch als organische Einheit aller Gegensätze gefaßt, nie die Idee des Absoluten constituiren könne. Der höchste Begriff, sahen wir, war derjenige, der Alles, auch das Denken und Sein unter sich begriff und also mit der Idee der Welt zusammenfiel. Das dem höchsten Begriffe correspondirende Sein, erkannten wir, war die absolute oder die weltbildende Kraft und auch diese faßte das Ideale und Reale, die beiden höchsten Kräfte, in sich. Die Gründe, die wir kennen lernten, weßhalb die Welt die Idee des Absoluten weder in der Form des höchsten Begriffs, noch in der der absoluten Kraft constituiren konnte, gingen dahin, daß das Absolute dadurch in die Bedingtheit eintreten würde. Der höchste Begriff war wohl der Grund aller bestimmten Begriffe; dennoch war er zugleich von diesen abhängig. Er hatte sein Bestehen in ihnen und konnte nicht ohne sie gedacht werden. Und ebenso war wohl die absolute Kraft das Setzen aller bestimmten Kräfte; gleichwohl war umgekehrt sie zugleich durch dieselben gesetzt. Ihr Sein lag nur in dem Sein aller dieser; fielen die bestimmten Kräfte fort, so war auch sie gebrochen. Die Kraft war ja nur Kraft durch die Aeußerung. Ist es die Aeußerung, wodurch die Kraft

zur Kraft wird, so ist ja damit die Kraft von der Aeußerung abhängig. — Der höchste Begriff ist der Grund aller Begriffe, und die höchste Kraft der Grund aller Kräfte. Alle Begriffe und alle Kräfte sind also ein Begründetes. Vom Verhältniß des Grundes aber zum Begründeten läßt sich sagen, daß ebensosehr auch der Grund vom Begründeten, wie das Begründete vom Grunde abhängig sei. Denn wodurch erhält etwas die Bedeutung des Grundes? Doch nur allein dadurch, daß es etwas Anderes begründet. Erhält es aber erst durch das Begründete die Bedeutung des Grundes, so ist es auch von demselben abhängig.

Dasselbe, was wir hier von dem höchsten Begriffe und der höchsten Kraft gesagt haben, gilt natürlich auch von dem absoluten Urtheile und dem diesem correspondirenden Sein. Auch das absolute Urtheil, wie das demselben entsprechende Sein fällt mit der Idee der Welt zusammen. In keiner Weise also kann das Absolute mit ihnen identificirt werden.

Die absolut allgemeine Einheit von Denken und Sein, die die Idee des Absoluten ausmachen soll, darf mithin als keine in sich unterschiedene, sie kann nur als eine unterschiedslose und schlechthin in sich einfache gedacht werden. Alle Unterschiede und Bestimmtheiten des Seins gehen in ihr zu einer solchen Einfachheit zusammen, in der jede Bestimmtheit mit der andern ausgeglichen ist, keine Bestimmtheit mehr als Bestimmtheit existirt. Ebenso hört in ihr der Unterschied und Gegensatz von Denken und Sein auf. Das Denken ist in ihr unmittelbar selbst Sein und das Sein unmittelbar selbst Denken. Denken und Sein sind in ihr so zusammengeschlossen, daß sie in vollkommenster

Weise einander decken. Wollen wir die Einheit des Absoluten mit Einem Worte bezeichnen, so können wir sie nur die Indifferenz heißen. In der Indifferenz sind alle Differenzen und Unterschiede neutralisirt. Ihr Begriff besteht darin, die abstrakte Negation aller Unterschiede zu sein.

C. Beweis, daß nur die Indifferenz von Denken und Sein das Absolute sei.

Für die Betrachtungsweise des Absoluten läßt sich auf Schleiermacherschem Standpunkte folgender Kanon aufstellen: Das Sein Gottes kann weder ein nach Außen, noch ein nach Innen unterschiedenes und entgegengesetztes sein. Wäre Gottes Sein ein nach Außen d. h. gegen Anderes und von Anderem unterschiedenes, so würde es damit zum endlichen und bestimmten Sein herabsinken. Jedes Sein nämlich, was noch ein anderes Sein außer sich hat, ist endlicher Natur. Ein solches Sein ist nicht das allumfassende und absolut allgemeine; es geht ihm ja das Sein ab, was außerhalb seiner besteht. Auch für Schleiermacher gilt der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio. Jedes bestimmte Sein ist nur dadurch ein bestimmtes, daß es ein anderes von sich ausschließt; schließt es ein anderes von sich aus, so ist es damit ein mangelhaftes, rein endliches Sein. Kein endliches Sein ist Totalität, sondern stets nur eine Bestimmtheit innerhalb der Totalität. — Nach dem Kanon: „Gott kann kein nach Außen unterschiedenes Sein darstellen," verfuhr Schleiermacher, als er es negirte, daß das dem absoluten Urtheile entsprechende Sein mit der Idee des Absoluten zusammenfalle. Das dem absoluten Urtheile entsprechende Sein war das Sein in Form

der absoluten Causalität. Die absolute Causalität wurde als bewußte und bewußtlose gedacht und gab in ersterer Beziehung den Begriff der Vorsehung, in letzterer den des Fatums. Gott kann nicht Vorsehung, auch nicht Fatum sein, weil er, wenn er das eine mit Ausschluß des andern wäre, damit in die Unterschiedenheit und Endlichkeit eintreten würde. In der einen Bestimmtheit würde ihm die andere fehlen; Gott wäre ein mangelhafter Gott. Gott soll, was demselben Kanon gemäß ist, nach Schleiermacher nicht so gedacht werden, daß ihm vor der Erschaffung der Welt eine qualitätslose Materie gegenübergestanden, aus der er sich den zu formenden Stoff für das Dasein der Welt hergenommen habe. Stände Gott von Ewigkeit her einer Materie gegenüber, so würde damit sein Sein als ein von Ewigkeit her beschränktes und endliches erscheinen. Schranke und Endlichkeit widersprechen dem Begriffe Gottes.

Gottes Sein darf aber auch kein nach Innen d. h. in Gott selbst unterschiedenes sein. Enthielte Gott eine Vielheit von Bestimmtheiten und Besonderheiten in sich, so würde er hierdurch entweder zu einem zusammengesetzten oder zu einem in sich entgegengesetzten Wesen werden und das eine, wie das andere widerspricht völlig dem Begriffe Gottes. Das zusammengesetzte Sein enthält Theile in sich. Aber grade dadurch, daß es Theile hat, ist es ein endliches Sein. Gott Theile beilegen, heißt nichts Anders, als ihn in die Kategorie der Maschinen herabsetzen. Wollte man Gottes Einheit nicht als Zusammensetzung, sondern als organische Einheit auffassen, in der die einzelnen Seiten und Besonderheiten des göttlichen Wesens nicht neben einander bestehen, sondern sich gegenseitig durchdringen, so

würde man ihn dadurch zu einem in sich selbst entgegengesetzten machen. Verschiedene Bestimmtheiten in einer organischen Einheit gedacht, heben nothwendigerweise einander auf; jede Bestimmtheit will sich geltend machen und sie kann es nur auf Kosten der übrigen; jede verhält sich also negativ und zerstörend gegen die andere. Ein Gott, der in sich selbst entgegengesetzt wäre, würde ein sich aufhebender Gott d. h. kein Gott sein.

In diesem Kanon, wonach Gottes Sein kein in sich unterschiedenes sein kann, haben wir einen neuen Grund, weshalb Gott nicht als absolute Kraft oder als absolute Causalität bestimmt werden darf. Die absolute Kraft, wie die absolute Causalität, kann nur als ein in sich unterschiedenes Sein aufgefaßt werden. Denn soll die Totalität des Seins als Aeußerung aus der absoluten Kraft hervorgehen, so muß sie in dieser darin gewesen sein. Dies heißt nichts anderes, als es ist in ihr die Totalität der Unterschiede und Bestimmtheiten gewesen. Gott kann als solche Totalität der Unterschiede nicht gedacht werden; er kann also nicht die absolute Kraft sein. Aus demselben Grunde kann er auch nicht als absolute Causalität bestimmt werden.

D. Verhältniß Gottes zur Welt im Allgemeinen.

Die Formel für die Idee Gottes ist also: Gott ist die indifferente Einheit von Denken und Sein, Idealem und Realem. Denken und Sein, Ideales und Reales sind auch die wesentlichen Seiten der Welt. Alles Sein in der Welt gehört entweder der einen oder der anderen Seite an; die Welt selbst ist nichts Anderes als die Einheit dieses höchsten Gegensatzes. Da in der Idee Gottes und der Welt diesel-

den Seiten enthalten sind, so müssen beide sich, wie verschieden sie immerhin sonst sein mögen, auch nach innerer Nothwendigkeit auf einander beziehen. Diese gegenseitige Beziehung auf einander, diese Identität ist das Erste, was sich über sie aussagen läßt. Bei dieser Identität aber sind beide zugleich wesentlich von einander unterschieden. Der Unterschied kann, da in beiden Ideen dieselben Momente vorkommen, nicht in die Momente, sondern nur in die Art und Weise der Einheit der Momente fallen. Die Einheit dieser Momente in der Welt ist eine andere, als die in Gott. Jene Einheit ist eine in sich unterschiedene, diese eine unterschiedslose. „Gott, sagt Schleiermacher, = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze, Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze."

Wenn nun Gott die völlig unterschiedslose allgemeine Einheit ist, kann, fragt sich, aus einer solchen das Dasein der Welt, die die Totalität der Unterschiede und Gegensätze ist, abgeleitet werden? Die Frage muß verneint werden. Nur aus demjenigen kann eine Vielheit abgeleitet werden, worin an sich oder der Möglichkeit nach eine solche Vielheit enthalten ist. Was in sich ein schlechthin Eines und nur Eines ist, kann nie und nimmermehr der Quellpunkt des Unterschiedenen und Entgegengesetzten sein. Kann nun aber die Welt aus Gott nicht abgeleitet werden, so erhält sie damit die Bedeutung, ein von Ewigkeit her neben und außer Gott bestehendes Sein zu sein. Sie ist ein von Gott unterschiedenes Sein, trotz dieser Unterschiedenheit aber auf ihn bezogen und mit ihm identisch. Ein Weiteres läßt sich über Gott und Welt nicht aussagen, als dies: Beide sind ebensosehr identisch, als unterschieden und ebenso

unterschieden, als zugleich identisch. „Wir sind nicht befugt, bemerkt Schleiermacher, ein anderes Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider. Denn ebenso wenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir auch eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der anderen Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir schweben also zwischen dem einen und dem anderen und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transcendente sein muß, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transcendente Principien sind." „Die philosophische Kunst kann auf keine Weise bildliche Vorstellungen über das Verhältniß beider anerkennen, mit welchen sich nicht das nothwendige Zusammensein beider verträgt. Und Niemandem kann mit solchen bildlichen Vorstellungen geholfen sein, welche realiter nichts, als dieses Zusammensein ausdrücken."

Schleiermacher geht die wichtigsten Versuche, das Dasein der Welt aus Gott abzuleiten, durch, critisirt sie und zeigt das Ungenügende auf, was, von seinem Standpunkte aus betrachtet, in ihnen enthalten ist.

1) Man hat Gott eine gestaltlose Materie gegenübergestellt und die Welt dadurch entstehen lassen wollen, daß Gott dieselbe gestaltet und allseitig geformt habe. „Man sagt, durch die Gottheit werde die gestaltlose Materie ge-

staltet d. h. Einheit und Vielheit gesetzt in die unbestimmte Mannigfaltigkeit. Aber daraus läßt sich die Welt nicht construiren, denn unter der formlosen Materie wird immer nur das den Raum erfüllende gedacht, dasjenige, was in der Gestaltung ein dingliches wird. Dieser einseitigen Vorstellung von der Materie correspondirend müßte man also erst noch ein die Zeit erfüllendes annehmen, durch dessen Gestaltung das Bewußtsein würde. Denn sonst würde das Bewußtsein aus dem Dinglichen abgeleitet, was wir geleugnet haben, indem wir die Entstehung des Begriffs aus der organischen Affection leugneten. Aber diese Ergänzung des Begriffs Materie gesetzt und angenommen nun jenes, daß Gott die Welt aus der formlosen Materie beider Art, der idealen und der realen, gebildet habe, so ist doch klar, daß dann die Gottheit nicht das ist, was wir darunter gedacht haben; denn sie ist dann nicht die absolute Einheit des Seins, weil immer durch die Materie bedingt." „Wenn die weltbildende Thätigkeit Gottes durch das Mitgesetztsein einer transcendenten Materie bedingt ist, so ist auch Gott durch die Materie bedingt, wie die Materie durch ihn." „Man kann sie (νοῦς und Materie) nicht dem Transcendenten gleichsetzen, da sie eine einander entgegengesetzte und durch einander bedingte Duplicität bilden." „Gott ist so im Grunde nur die Totalität unserer intellektuellen Funktion, aber abstrahirt von Allem, was durch die organische Funktion entsteht und die Materie die Totalität unserer organischen Affectionen, abstrahirt von Allem, was durch die intellektuelle Funktion entsteht."

2) „Ferner sagt man, Gott sei nur anzusehen, als die aus der Materie sich bildende Welt betrachtend, welche

Vorstellung man die aristotelische nennt und die am meisten im epikurischen System ausgebildet ist, worin aber ein vollständiger Dualismus gegeben ist, indem in Gott nur das Ideale gesetzt wird, in der Materie aber keineswegs, wie in der vorigen Ansicht, bloß das noch nicht Seiende, sondern realiter das ganze System des Seins."

3) „Eine dritte Ansicht steht freilich höher, nämlich die, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, wobei vorausgesetzt wird, daß die erste Stufe des Seins die chaotische Materie gewesen sei. Wird aber die Gottheit so gedacht, was ist sie dann? Nichts als die höchste, von allen Schranken entbundene Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung, deren Offenbarung die Welt ist; denn die Kraft ist es, die die Erscheinung producirt und das Denken Gottes wäre dann nichts anderes, als das physische und ethische Denken auch ist, durchaus kein transcendentes. Die Vorstellung, womit man die Spinozasche hat wiederlegen wollen, ist eigentlich nur diese selbst. Die Spinozasche Gottheit ist nichts, als jene höchste Kraft."

4) „Sagt man mit der älteren rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das Anthropoeidische darin zu rectificiren, daß Gott im Gegensatz des Nothwendigen und des Freien gedacht wird."

5) „Sagt man mit älteren und neueren Systemen, (Schelling) das Sein als wirkliches sei ein Abfall vom Absoluten, eine Verminderung desselben, (Emanationssystem) so heißt das, auf unseren Kanon (Gott und Welt nothwendig zusammen, die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne Welt) zurückgeführt, Gott könne nicht gedacht werden ohne seinen Abfall, sei also bedingt durch sein Nichtsein.

Wenn Gott nicht ohne seinen Abfall gedacht werden kann, so ist das Gute durch das Böse bedingt, hat das Böse eine der Nothwendigkeit Gottes gleiche Realität. Unsere Formel (Gott nicht ohne die Welt, die Welt nicht ohne Gott) nun giebt freilich keine nähere Bestimmung beider Ideen, aber wir haben sie als Correctiv und sagen: Keine Formel des wissenwollenden Denkens ist genügend, die sich nicht mit dem Zusammensein beider Ideen verträgt."

„Gott ist nicht ohne die Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem nothwendigen Zusammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als in einander aufgehend. Wenn wir dies so ausdrücken: Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt, so scheinen wir hier doch einen realen Zusammenhang zu setzen, worin Gott activ und die Welt passiv erscheint. Dieser sagt aber nichts anderes aus, als daß Gott die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Activität. An sich ist es auch nichts, weil die bloße Passivität kein Sein ist, also muß auch die Welt ursprünglich activ sein, weil sie ursprünglich ist; sondern hierauf ausgedehnt kommen wir wieder auf die Schöpfung aus Nichts zurück. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist also nur der Ausdruck: Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können

sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung Statt findet. Dasselbe ist versinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt oder außerhalb der Welt sei. Das Außerhalb setzt einen Gegensatz, der nothwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologieen, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Das Innerhalb geht wesentlich zurück darauf, Gott zur **natura naturans** (weltbildende Kraft) und Weltordnung zu machen."

E. Verhältniß der Idee Gottes und der Idee der Welt zum menschlichen Wissen und Wollen.

1. Verhältniß der Idee Gottes zum menschlichen Wissen und Wollen.

Das Absolute kann weder gewußt, noch gewollt werden. Diese Behauptung ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus dem, was über die Idee des Absoluten einerseits und über den Begriff des Wissens und Wollens andererseits bemerkt ist. Die Idee Gottes ist die über alle Bestimmtheit und jedweden Gegensatz hinausgehende Allgemeinheit; der Charakter des Wissens und Wollens dagegen ist der der Bestimmtheit. Wie die schlechthinige Allgemeinheit die Bestimmtheit und diese die Allgemeinheit von sich ausschließt, so schließen einander die Idee Gottes und der Begriff des Wissens und Wollens aus. Würde Gott in das Wissen und Wollen eingehen, so würde sein Begriff in sein diametrales Gegentheil verkehrt und also auch nicht er, son-

dern sein Gegentheil gewußt. Der Charakter der Bestimmtheit aber kommt dem Wissen und Wollen in einer dreifachen Beziehung zu und die eine wie die andere ist gleich sehr Grund davon, daß Gott weder gewußt noch gewollt werden kann. Wissen und Wollen sind bestimmte:

a) Durch die Bestimmtheit ihres Inhaltes. Gewußt kann nur dasjenige werden, was ein Bestimmtes ist. Das Wissen ist stets Wissen von Etwas und Etwas ist ein Bestimmtes. Es können gewußt werden die einzelnen Gegenstände der Welt, wie sie im Raume neben einander bestehen und in der Zeit aufeinander folgen. Auf diesen Inhalt, wie wir gesehen, richtete sich das Wissen sowohl in der Form des Begriffs, als auch in der des Urtheils. Der Begriff lös'te die chaotische Welt in bestimmte und gegeneinander abgegrenzte Gestalten auf und Aufgabe des Urtheils war es, die einzelnen Dinge nach ihren in ihnen liegenden Thätigkeiten und nach den Verhältnissen, die sie durch ihre Thätigkeiten zu einander haben, zum Bewußtsein zu bringen.

Inhalt des Wissens ist allerdings auch das Allgemeine. Wir haben in der Lehre vom Begriffe erkannt, daß durch das sogenannte Induktionsverfahren die Vernunft oder die intellektuelle Funktion sich von den vielen einzelnen Gegenständen zu den sie umfassenden und ihre Gemeinsamkeit ausdrückenden Gattungen, von den einander begrenzenden Gattungen zu noch höheren Allgemeinheiten und von diesen endlich zu derjenigen Allgemeinheit erheben konnte, die alles Bestimmte und alle relativen Allgemeinheiten in sich schließt, zur Idee der Welt. Das Universum, sahen wir, konnte von der Vernunft unter der Form von

Kräften aufgefaßt werden. Jede Kraft ist wesentlich ein Allgemeines, sofern sie in sich principiell eine Vielheit der Erscheinung zusammenfaßt und solche aus sich hervorbringt. Die Kräfte sind so lange bestimmte Allgemeinheiten, als noch nicht zu der höchsten und absoluten Kraft, der weltbildenden Kraft, fortgegangen ist. Diese ist das absolute Allgemeine, alle relativ allgemeinen und bestimmten Kräfte unter sich befassend. Wohl ist also Inhalt des Wissens das Allgemeine. Dennoch muß behauptet werden, daß diejenige Allgemeinheit, die den Begriff des Absoluten constituirt, nicht gewußt werden könne. Die wißbare Allgemeinheit ist von der Allgemeinheit des Absoluten darin unterschieden, daß sie wesentlich eine bestimmte ist, während die Allgemeinheit des Absoluten alle und jede Bestimmtheit aus ihrem Begriffe ausschließt. Die Bestimmtheit der wißbaren Allgemeinheit ist aber eine doppelte, entweder Bestimmtheit nach Außen, die Begrenztheit genannt werden kann, oder Bestimmtheit nach Innen, innere Bestimmtheit. Mit Ausnahme der absoluten d. h. der mit der höchsten Kraft identischen Allgemeinheit, trägt jede Allgemeinheit den doppelten Charakter der Bestimmtheit an sich. Nach Außen ist sie bestimmt, sofern sie andere Allgemeinheiten begrenzt und durch sie begrenzt wird, nach Innen bestimmt, sofern sie eine Vielheit von Momenten, Seiten oder eine Fülle der Erscheinung unter sich befaßt. Die absolute Allgemeinheit ist Bestimmtheit nur in dem letzteren Sinne. Weder begrenzt sie, noch wird sie begrenzt, da sie keine andere Allgemeinheit mehr zur Seite hat. Sie schließt aber die Totalität der begrenzten Allge-

meinheiten und Bestimmtheiten, die unendliche Mannigfaltigkeit der relativen, einander theils coordinirten, theils subordinirten Kräfte in sich und hat hieran ihre Bestimmtheit. Die Allgemeinheit des Absoluten dagegen ist weder gegen Anderes begrenzt, noch ist sie in sich selbst bestimmt. Gegen Anderes begrenzt, würde sie zu einem Endlichen und Mangelhaften herabsinken. Mangelhaft ist immer dasjenige, was nicht die Totalität der Bestimmtheiten in sich begreift, sondern nur anderem Bestimmten gegenüber gedacht werden kann. Wäre sie in sich bestimmt, so würde sie dadurch, wie früher entwickelt, zu einem in sich selbst Entgegengesetzten werden, oder, wenn die Entgegensetzung vermieden werden sollte, zu einem Zusammengesetzten. Ein in sich entgegengesetztes oder zusammengesetztes Absolute ist eine **contradictio in adjecto**. Gegensatz und Zusammensetzung finden ihre Anwendung nur auf das Endliche.

Wie das Absolute nicht gewußt werden kann, ebenso kann es auch nicht gewollt werden. Auch der Inhalt des Wollens ist stets ein seiner Natur nach Bestimmtes, das Wollen immer Wollen von Etwas d. h. eben von einem Bestimmten. Dies Bestimmte kann theils ein der Vernunft Aeußerliches, nämlich ein begehrtes Sinnliche, theils ein aus dem Innersten der Vernunft Herkommendes, ein die vernünftige Substanz bestimmt offenbarender Zweckbegriff sein. Die Tugenden und Pflichten sind solche aus der Vernunft und durch sie gesetzte Zweckbegriffe, in denen sie ihre Innerlichkeit ausbreitet und entfaltet. Das Verhältniß der verschiedenen Zweckbegriffe unter einander kann auch, wie das der Kräfte, ein Verhältniß des Allgemeineren zum Besonderen sein. Die einen können mehr bestimmter, die

andern mehr allgemeiner Art sein. Indem aber die allgemeinen die bestimmten unter sich befassen, und der absolute allgemeine Zweck die Totalität der relativ allgemeinen und bestimmten Zwecke unter sich begreifen muß, so ist die Allgemeinheit, die den Inhalt des Wollens bildet, doch immer eine von der Allgemeinheit des Absoluten wesentlich verschiedene. Die Allgemeinheit des Absoluten ist schlechthin erhaben über die Gesammtsphäre der Bestimmtheiten, bestimmungs- und unterscheidungslos in sich selbst. In diesem ihrem Begriffe liegt die Unmöglichkeit jeglichen Gewollt- und Gewußtwerdens.

b) Wissen und Wollen enthalten aber noch eine andere Bestimmtheit, durch die nicht minder, als durch die eben betrachtete Inhaltsbestimmtheit, jedes unfähig gemacht wird, das Absolute in sich aufzunehmen. Jedes Wissen und Wollen enthält nämlich in sich zwei Seiten, die eben so sehr unterschieden, als eins, ebensosehr eins als unterschieden sind. Das Wissen enthält in sich den Unterschied des Wissenden und des Gewußten, des Subjekts und Objekts, der Form und des Inhaltes; ebenso das Wollen den des Wollenden und Gewollten. Dieser Unterschied ist für das Wissen und Wollen ganz nothwendig; sie wären zerstört, wenn sie seiner ermangelten. Wir schreiben dem Kinde so lange noch kein Wissen zu, als es unfähig ist, sich von den durch die Sinne aufgenommenen Gegenständen zu unterscheiden. So lange diese Unfähigkeit währt, ist es bloßes Sinnenwesen. Es hört und sieht wohl, vermag aber noch nicht sich das Gehörte und Gesehene vorzustellen. Im Vorstellen stellt der Geist das Sinnliche vor sich hin d. h. er setzt sich dasselbe als ein Anderes gegenüber, er unterscheidet sich

von demselben. Durch den Unterschied von Subjekt und Objekt, den Wissen und Wollen in sich tragen, sind beide gemeinsam von der Empfindung unterschieden. Für den Betrachtenden ist auch in der Empfindung ein Unterschied, nämlich der des Empfindenden von dem Empfundenen. Für das Wesen aber, was nur auf dem Standpunkte der Empfindung steht, ist dieser Unterschied nicht vorhanden. Das Thier empfindet die außer ihm existirenden Gegenstände, vermag aber nicht sich von ihnen zu unterscheiden. Das Empfinden ist diejenige Beziehung eines seelischen Wesens auf die äußere Welt, in der es mit derselben noch wie verwachsen ist.

Ist nun aber das Wissen und Wollen ein solches Sichinsichunterscheiden in Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, so liegt der Grund nahe, warum das Absolute in sie nicht eingehen kann. Ginge es in sie ein, so würde es in ihnen die Seite des Gewußten und Gewollten bilden müssen. Es würde also dem Wissenden und Wollenden gegenüber zu stehen kommen. Kann es aber in diesem Gegenüberstehen noch das über alle Bestimmtheit Erhabene sein und bleiben? Nimmermehr; was nur eine Seite einer andern Seite gegenüber bildet, ist damit auch nur ein Bestimmtes, mag immerhin seine Bestimmtheit noch so allgemeiner Natur sein. Gott, haben wir erkannt, kann kein Anderes als ein festes und fürsichseiendes außer und neben sich haben. Etwas, was ein Anderes außer und neben sich hat, ist von endlicher und mangelhafter Beschaffenheit. Selbst wenn also auch Wissen und Wollen das absolute in sich unterscheidungslose Allgemeine, d. h. einen Inhalt in sich aufnehmen könnten, der das abstrakte Hinaus über jeden

bestimmten Inhalt ist, und keinen andern Inhalt mehr in und neben sich hat, Eins würde immer bleiben, was dieser schlechthin allgemeine Inhalt außer sich behielte, nämlich die Form oder das wissende und wollende Subjekt.

c) Noch ein Drittes läßt sich anführen, wodurch Wissen und Wollen bestimmte und also unfähig sind, das Absolute in seiner Absolutheit in sich zu tragen. Wissen und Wollen sind nämlich bestimmte gegeneinander. Das Wissen ist etwas Anderes als das Wollen und dies ein Anderes als das Wissen. Ginge daher Gott entweder in das Wissen oder in das Wollen ein, so müßte er damit nothwendigerweise an der Bestimmtheit und dem Gegensatze, den beide gegeneinander haben, Theil nehmen. Also auch nach dieser Seite würde sein Begriff, die über alle Bestimmtheit hinausliegende Allgemeinheit zu sein, verloren gehen. Es läßt sich freilich behaupten, daß kein Wissen ohne Wollen und kein Wollen ohne Wissen zu denken sei. Jedem Wissen nämlich muß der Wille, es zu haben, vorausgehen und nur so lange, als man es will, besteht es. Und umgekehrt ist jedes Wollen an ihm selbst ein Wissen dessen, was gewollt wird. Dennoch sind, trotz dieser Identität, beide von einander verschieden und lassen an ihrer Verschiedenheit und Relativität Alles, was in sie eingeht, participiren.

Gott kann also nicht gewußt und gewollt werden. Ist Gott das wirklich, wofür ihn Schleiermacher ausgiebt, so wird durch das Wissen, wie durch das Wollen, sein Begriff in sein Gegentheil, in seine eigene Negation verkehrt.

Gleichwohl haben wir mit Schleiermacher die Behauptung zu rechtfertigen, daß Gott in jedem Wissen und Wollen gegenwärtig sei und ohne diese Gegenwart weder das

eine noch das andere Bestand haben könne. Jedes Wissen und Wollen, haben wir erkannt, ist die Einheit von Denken und Sein. Der Grund davon, daß Denken und Sein, die zunächst einander entgegengesetzt waren, in Einheit sein konnten, lag in dem Begriffe Gottes. In Gott sind Denken und Sein ursprünglich eins und nur deswegen, weil sie in ihm eins sind, können sie sich auch in der Welt in Einheit setzen. Mithin ist in dem Wissen und Wollen Gott in sofern und in soweit gegenwärtig, als jedes in sich die Einheit von Denken und Sein ist. Gott ist die Einheit von Denken und Sein; nothwendig muß er auch da sein, wo diese Einheit ist. Aber in jedem Wissen und Wollen ist, wie wir gesehen, auch der Unterschied von Denken und Sein, der Unterschied des Wissenden und Wollenden von dem Gewußten und Gewollten enthalten. Soweit Denken und Sein in ihnen unterschieden sind, ist Gott nicht darin. Da durch ihren innern Unterschied Wissen und Wollen inhaltsvolle sind, so kann gesagt werden, daß Gott in ihnen gegenwärtig sei, nicht insofern auf ihren Inhalt, sondern insofern ausschließlich auf ihre Form gesehen wird. Nur formell wohnt er ihnen ein.

Die einzelnen Wissensacte sind wesentlich durch den bestimmten Inhalt, den ein jeder hat, von einander verschieden. Ebenso unterscheidet sich durch seinen bestimmten Inhalt der eine Wollensact von dem andern. Aber darin sind sowohl die einzelnen Wissensacte unter einander, als auch die Wollensacte unter sich ganz gleich, daß jeder eine Einheit von Denken und Sein ist. Da nun in jedem, nur insofern er Einheit von Denken und Sein ist, das Absolute gegenwärtig ist, so folgt, daß in den einzelnen noch so ver-

schiedenen Wissens- und noch so verschiedenen Wollensacten das Absolute in identischer Weise gesetzt sei. Das Absolute ist die sich durch alle identisch hindurchziehende, von der unendlich verschiedenen Inhaltsbestimmtheit gänzlich abstrahirende Allgemeinheit. Es ist in vielen Acten nicht mehr, als in einem vorhanden und man kommt ihm durch viele nicht näher, als man ihm in einem ist. Der, welcher Einen Gegenstand in der Welt weiß, ist ihm ebenso nahe, als der, welcher die Totalität der Dinge weiß, und nicht weiter steht der von ihm entfernt, der den ersten Willensentschluß ausgeführt, als der, welcher in seinem Handeln die Sittlichkeit erschöpft hat.

„Weder dadurch, daß sich das Wissen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, daß es sich vervollkommnet. Denn sie ist in jedem Act des bestimmten Wissens gleich sehr gegeben. Aber sie ist in vielen Acten nicht mehr als in Einem. Auch durch das intensive Fortschreiten des Wissens (d. h. den höheren Grad, in welchem in jedem einzelnen die Totalität ausgedrückt ist) nähern wir uns ihr nicht. Also gäbe es kein anderes transcendentales Princip als die Idee der Gottheit, so würden wir zwar immer denken und wissen, aber wir würden nicht streben im Wissen fortzuschreiten, sondern dieses würde dem Zufalle überlassen bleiben. Dies offenbart sich auch durch die Art, wie die in der Idee der Gottheit Quiescirenden die Wissenschaft verschmähen."

Das Wissen ist unterschieden von dem Wollen und dies von dem Wissen. Darin aber sind beide identisch, daß jedes die Einheit von Denken und Sein ist. Nur insofern es Einheit von Denken und Sein ist, wohnt jedem das

Absolute ein. Das Absolute ist also in dem einen grade so, wie in dem andern gesetzt; es ist, grade wie in den einzelnen Wissens- und Wollensacten, das sich durch ihren Unterschied hindurchcontinuirende Gemeinsame und Identische. Auf das Absolute bezogen, darf also weder dem Wissen noch dem Wollen ein Vorrang eingeräumt werden. Das eine enthält es nicht mehr und nicht weniger, überhaupt nicht anders, als das andere; aber jedes enthält es.

In allem Wissen und Wollen bildet also das Absolute einen wesentlichen Bestandtheil. Da Wissen und Wollen das Wesen des Menschen constituiren, so bildet es einen nothwendigen Bestandtheil des menschlichen Wesens; dies letztere ist ohne das Absolute ganz und gar nicht zu begreifen. Indem aber das Absolute nur einen Bestandtheil des Wissens und Wollens ausmacht und also stets mit einem andern Bestandtheil verknüpft ist, so kommt es überhaupt in dem Menschen nie so vor, wie es an sich ist, sondern stets nur in der Vereinigung mit einem ihm fremdartigen Elemente. Das Bemühen der Speculation, das Absolute so, wie es an und für sich ist, erfassen zu wollen, ist ein durchaus vergebliches; es kann nur an einem Andern erfaßt werden d. h. in einer Form, worin es bereits einen relativen Charakter angenommen hat.

Die Schleiermachersche Auseinandersetzung, daß Gott formell in den I d e e n und im G e w i s s e n enthalten sei, fällt mit der eben gegebenen, daß er einen nothwendigen Bestandtheil des Wissens und Wollens bilde, ganz zusammen. Die Ideen sind die Besonderungen des Wissens und also mit den einzelnen Wissensacten ganz identisch. Das Gewissen ist der subjektive Grund, aus dem alles bestimmte

sittliche Wollen herfließt, der zum subjektiven Principe gewordene Allgemeinwille, der in den einzelnen Willensacten in die Bestimmtheit heraustritt. Näher ist die Auseinandersetzung Schleiermachers über das Verhältniß der Ideen und des Gewissens zum Absoluten folgende: „Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht inwiefern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewußtsein erfüllen, sondern inwiefern sie in uns allen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist. — Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann. Sondern inwiefern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht." Gott ist mithin in unseren Ideen und in unserem Gewissen nur insofern gegenwärtig, als jene, wie dieses eine Einheit von Denken und Sein enthalten. „Gott ist uns also, da jenes beides die beharrliche Einheit ist in dem Fluktuirenden des Bewußtseins, als Bestandtheil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns constituirt unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und Gewissen würden wir zum Thierischen herabsinken."

„Ein vollzogenes Bewußtsein Gottes ist durchaus nicht möglich, weder unter der Form des Gedankens, noch unter der Form des Wollens, es sei denn an einem Andern. Ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es

würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt. Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur sein, wenn sie zugleich auf etwas Anderes geht. Ebenso im Gebiet des Denkens. Ein Wissen um Gott an und für sich müßte nichts anderes sein, als ein Begriff. Nun aber liegt es in unserer Petition, daß in dem Begriff des Höchsten der Gegensatz von Begriff und Gegenstand nicht gesetzt ist; sein Begriff kann also nur in ihm selbst sein, in uns nur, sofern auch in uns das Sein Gottes gesetzt ist. Aber er ist nur in uns als Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins, nicht an und für sich, sondern nur an einem Andern. Wir haben also nur einen Begriff von Gott mit demjenigen zusammen, womit der Begriff verbunden ist. Sollten wir ihn vollkommen haben an sich, so wäre der Begriff in uns, der Gegenstand außer uns."

Wie nicht in inhaltsvoller Weise, sondern nur formell Gott in jedem Wissen und Wollen gesetzt ist, so kann er natürlich auch nicht anders in der Welt überhaupt gesetzt sein. Die Welt ist die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins. Soweit sie diese Einheit und nur sie ist, enthält sie die Gegenwart des Absoluten in sich. Soweit sie dagegen auch der Unterschied des Idealen und Realen ist, verhält sich gegen sie das Absolute ausschließend. Von einer Gegenwart Gottes in den einzelnen sinnlichen Gegenständen scheint hiernach nicht gesprochen werden zu können. Dennoch statuirt Schleiermacher auch diese, sofern ein Gegenstand durch die Seite seines Zusammenseins eine Beziehung auf die Totalität hat, worin die Einheit des Idealen und Realen gesetzt ist. „Es giebt, sagt er,

auch ein Wissen um Gott, das wir haben mit und in unserem Wissen um die Dinge, also in und mit allem andern Wissen. Sehen wir nämlich auf das Verhältniß zwischen dem Gebiet des Begriffs und des Urtheils, so müssen wir sagen, daß im Bewußtsein jedes Dinges, sofern es noch von der einen Seite Kraft ist und von der andern Mannigfaltigkeit der Erscheinung, ein Wissen um die Totalität ist. Denn jedes ist nur in und mit allem ihm Coordinirten. Setze ich aber das Coordinirte, so setze ich damit zugleich alles Höhere und alles Subordinirte und insofern ist also im Bewußtsein von jedem die Totalität, worin der Gegensatz des Idealen und Realen aufgehoben ist. Und so können wir sagen, daß ebenso wie jedes Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Höchsten mit in sich schließt, ebenso in jedem objektiven Bewußtsein, in jedem Bewußtsein um die Dinge, je vollkommner es ist, desto vollkommner das Wissen um das Höchste indirekt mitgesetzt ist."

2. Verhältniß des Wissens und Wollens zur Idee der Welt.

Ganz verschieden von dem Verhältnisse zum Absoluten ist das Verhältniß des Wissens und Wollens zur Welt. Indem die Welt keine abstrakte und unterschiedslose, sondern die in sich unterschiedene und bestimmte Einheit und Allgemeinheit ist, so kann sie gewußt und gewollt werden. Wissen und Wollen sind stets auf einen bestimmten Inhalt gerichtet; die Welt ist diejenige Sphäre, wo das Bestimmte seinen Ort und sein Recht hat. Gott und Welt sind Principien des Wissens, aber in ganz entgegengesetztem Sinne. Gott ist das Princip der Form des Wissens, die Welt das

seines Inhaltes. Ohne die Form der Einheit von Denken und Sein ist kein Wissen möglich; das Absolute giebt diese Form. Ohne das Erfülltsein des Denkens von einem bestimmten Sein ist gleichfalls kein Wissen möglich; die Welt giebt dies bestimmte Sein. Jedes Wissen ist wesentlich an ihm selbst ein Zunehmen, Wachsen und Fortschreiten; hiervon ist der Grund nicht das Absolute, sondern die Welt. Die Totalität der in ihr enthaltenen Gegenstände wird nicht durch einen Wissensact erschöpft, sondern kann nur durch eine unendliche Vielheit auf einander folgender Wissensacte erreicht werden. Während man dem Absoluten durch viele Wissensacte nicht näher kommt, als man ihm bereits in einem ist, nähert man sich dagegen der Idee der Welt mehr und mehr, je öfter sich die Wissensacte wiederholen. „Der Idee der Gottheit, sagt Schleiermacher, nähert man sich nicht; sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zum Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang. Von der Idee der Welt hingegen kann man sagen, daß die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen. Sie ist daher auch wirklich als vorschwebendes Schema gleichsam das praktisch transcendentale Princip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort, um diese Idee zu Stande zu bringen. Und man kann ebenso sagen, es ist dieselbe Unfähigkeit im Thiere, welche es hindert, die Idee der Welt aufzufassen, und welche es hindert, einen Trieb auf das Wissen zu haben."

Vollständig durch das Wissen erreicht kann aber nach Schleiermacher auch die Idee der Welt ebenso wenig werden, als die Idee Gottes. Die Annäherung an dieselbe ist für das Wissen das Letzte; die Erreichung zwar eine Möglichkeit, aber auch nur diese, also eine solche, die an ihr selbst zugleich Unmöglichkeit ist. Der hauptsächlichste Grund, wodurch sich die Möglichkeit in Unmöglichkeit verkehrt, liegt in dem jedem Wissen einwohnenden organischen Elemente und in der Unendlichkeit des Processes, worin sich das Wissen vollzieht. Ich kann nur diejenigen Gegenstände wissen, die mich organisch afficiren oder in meine Sinne hinein treten. Alle die Gegenstände, welche den Sinnen unerreichbar sind, können auch nicht gewußt werden. „Wir können uns die Möglichkeit denken, ebenso wie in den Besitz unserer Erde, so in den Besitz jedes Weltkörpers mit seinem ethischen und physischen System zu kommen. Das Hinderniß bleibt, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegensatzes steht, nur die Unendlichkeit des Processes und die Beschränktheit unserer Organisation unter der Potenz der Erde. Von der Idee der Gottheit hingegen müssen wir uns bekennen, daß wir sie auch durch einen unendlichen Proceß und auch bei einer gesteigerten Organisation nie erreichen können. Denn könnten wir sie haben, so müßten wir sie uno actu haben, da es gar keine Vielheit in ihr giebt. Wir können sie aber deßwegen nie haben, weil alles Erkennen organisch ist, sie aber organisch nicht zu fassen ist." „Die Welt, bemerkt Schleiermacher, an einer andern Stelle, liegt außerhalb unseres realen Wissens, welches in der Steigerung derselben vom Anfang der wissenschaftlichen Ausbildung begriffen gewesen ist. Denn sie kann uns

nie als Anschauung, in welcher speculatives und empirisches, ethisches und physisches Wissen sich durchdringen, gegeben sein, sondern sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogien besteht.“ Anders wo heißt es: „die Idee der Welt ist dennoch unser reales Wissen überschreitend, sowohl extensiv, nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, weil wir uns die Irrationalität zwischen unserem Wissen als Begriff und unserem Wissen als Urtheil demonstriren können, welche in der Idee der Welt völlig aufgehoben sein muß, als auch intensiv, indem wir alle Begriffe immer nur für provisorisch halten müssen, in der Idee der Welt aber alle mit Nothwendigkeit gesetzt sind.“ „Ein Sein der Welt an sich ist uns auch nicht gegeben, nicht nur wegen der Unendlichkeit des Processes, sondern auch weil wir keine Vielheit wirklich setzen können, ohne sie entweder als bloßes Aggregat aufzufassen, was der Idee der Welt nicht entspricht, oder sie auf eine bestimmte Einheit zurückzuführen. Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind ebenso inadäquat (wie z. B. die Trennung in Geistes- und Körperwelt) und ebenso bildlich, wie die von der Gottheit.“

Gott und Welt sind also beide für das Wissen transcendentale Principien, aber transcendental in einem ganz verschiedenen Sinne: „Wie die Idee der Gottheit der transcendentale **terminus a quo** ist und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist die Idee der Welt der transcendentale **terminus ad quem** und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden.“ „Ist das Absolute das gänzlich ursprüngliche in allem wirklichen Denken, der **terminus a quo**, immer jenseit alles Zeitlichen

liegend und nie als zeitliche Entwicklung zu fassen; ist die Idee der Welt immer nur terminus ad quem, weil zum Theil immer nur Formel, welche noch erst ausgefüllt werden soll, unbekannte Größe, bis alle ihre einzelnen Gebiete durchschaut und zusammengeschaut sind, so ist dem dialektischen Interesse vollkommen genügt, wogegen die Operationen desselben ohne allen Grund wären, ginge es nicht immer von Gott aus und auf die Construktion der Welt hin, also wenn beide Ideen gänzlich getrennt würden. Denn geht das Denken nur vom Absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin, so hätte alles Denken denselben Werth, trüge es nun etwas aus zum Denken der Welt oder nicht und der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben; geht dagegen der Denkproceß ohne terminus a quo bloß auf den terminus ad quem, so könnte kein Denken ein Wissen werden. Beide Arten also, beide Ideen zu trennen, würden unsere Aufgabe vernichten."

Beide Ideen, Gott und Welt, sind, wie sich Schleiermacher ausdrückt, „treibende Principien, die als solche nicht im Einzelnen im Gleichgewicht stehen können. Das Uebergewicht der einen ist Theosophie, das der andern ist Weltweisheit. Die eine ist das ruhende Princip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wissens und gegen das Fortschreiten desselben, die Seligkeit im Wissen an sich. Die andere ist die Thätigkeit des Wissens im Fortschreiten, immer auf das Ganze gerichtet und jedes Einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend. Wer überwiegend im Fortschreiten ist, von der Idee der Welt getrieben, dem kommt nicht in jedem Einzelnen die Idee der Gottheit und also auch nicht die darin liegende Seligkeit zum Bewußtsein.

So sind beide Momente, die Jeder haben muß, aber Jeder in seinem eigenthümlichen Maaß. Nur wenn sich das eine ganz vom andern trennt oder aus Mißverstand so betrachtet wird, geht ein Gegensatz an. Dann ist aber auch das wahre Leben der Idee des Wissens wiederum in Keinem für sich, sondern wieder nur in der Einheit des menschlichen Geschlechts, in welchem beide wesentlich und ewig vereint sind."

F. Das Gefühl ist die einzige subjektive Form, worin das Absolute aufgenommen und vollzogen werden kann.

Wir haben dargethan, daß eine direkte Beziehung des Wissens und Wollens auf das Absolute unmöglich sei. Wissen und Wollen beziehen sich auf dasselbe nur indirekt. Das Absolute kann in ihnen nicht die Seite des Inhaltes bilden, die da gewußt und gewollt wird; es ist vielmehr in ihnen nur der Form nach, nur formell gesetzt. Gegenwärtig ist das Absolute im Wissen und Wollen, sofern jedes die Einheit von Denken und Sein ist. Auf den bestimmten Inhalt, den beide in sich schließen, kommt es ganz und gar nicht an. Mag dieser Inhalt in den einzelnen Wissens- und Wollensacten noch so verschieden und heterogen sein, das Absolute ist gleichwohl in allen, von dem bestimmten Inhalte, den sie enthalten, vollkommen abstrahirend, in ganz identischer Weise gesetzt.

Gäbe es eine Form des Geistes, die sich direkt auf das Absolute beziehen, dasselbe in sich vollziehen und zu ihrem Inhalte haben könnte, sie müßte — das läßt sich von ihr a priori aussagen — von den Formen des Wissens und Wollens gänzlich verschieden sein, sie dürfte alle

die früher angeführten Seiten, wodurch sich diese für die Aufnahme des Absoluten unfähig zeigten, nicht in sich schlie- ßen. Ihr Charakter müßte ein solcher sein, der zu den bestimmten Charakteren des Wissens und Wollens in einem durchaus negativem Verhältnisse stände. Vor Allem müßte der Charakter der Bestimmtheit und Unterschiedenheit, den der Inhalt des Wissens wie des Wollens an sich trägt und nothwendig an sich tragen muß, an dem Inhalte der der Aufnahme des Absoluten fähigen Form getilgt sein; ihre Wesensbestimmtheit müßte gerade darin bestehen, sich auf ihren Inhalt nur unmittelbar und unterschiedslos zu bezie- hen. Das Objekt des Wissens ist nach einer doppelten Seite hin ein bestimmtes und unterschieden gesetztes. Im Wissen eines Objektes liegt, daß es der Geist bestimmt ge- gen andere Objekte abzugrenzen, in seinem Unterschiede wie Gegensatze gegen sie zu erfassen versteht. Und weiter liegt darin, was für diesen Unterscheidungsproceß die nothwen- dige Voraussetzung und Bedingung bildet, daß der Geist das Objekt sich klar zu vergegenständlichen und in seiner ganzen Bestimmtheit sich gegenüber zu setzen vermag. Im Gegensatze gegen das Wissen muß es die charakteristische Eigenthümlichkeit derjenigen Form, worin das Absolute voll- zogen werden soll, sein, daß ihr Inhalt von dieser doppel- ten Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit befreit ist. Sofern der Geist in diese Form eingetreten ist, muß die Thätigkeit der Vergegenständlichung seines Inhaltes, das Bemühen, denselben in seiner vollen Bestimmtheit sich und sich in sei- ner ganzen Bestimmtheit ihm gegenüber zu setzen, aufhören; der Geist muß in dieser Form das grade entgegengesetzte Bemühen zeigen, auf das Unmittelbarste und bis zu dem

Punkte der Unterschiedslosigkeit hin seinen Inhalt mit sich und sich mit seinem Inhalte zusammenzuschließen. Es muß von dem Geiste jede Grenze und Kluft, sowie sie anfängt, zwischen ihm und seinem Inhalte sich hervorzuthun, sogleich vernichtet und in ihr eigenes Gegentheil, in eine um so größere Einheit und Harmonie umgewandelt werden. Mit der Vergegenständlichung muß auch die andere Thätigkeit, den Inhalt in seinem bestimmten Gegensatze zu anderem Inhalte zu erfassen, aufhören. Hat sich der Geist mit seinem Objekte aufs Unmittelbarste zusammengeschlossen, so ist auch das Bedürfniß, dasselbe in seinem Verhältnisse zu andern zu bestimmen, in ihm gänzlich erloschen. Allein eine solche Form, die diese dem Wissen und dem Wollen — was vom Wissen gesagt ist, gilt ganz auch vom Wollen — entgegengesetzte Eigenthümlichkeit an sich trägt, kann die Aufnahme des Absoluten in sich rechtmäßig beanspruchen. Sie bringt das Absolute nicht in die Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit hinein; sie faßt es vielmehr so auf, wie es allein aufgefaßt werden muß, als die Negation aller Bestimmtheit, Gegensätzlichkeit und der zugleich mit der Gegensätzlichkeit gesetzten Relativität. — Die aufnehmende Form muß offenbar in Verwandtschaft und Identität mit dem aufzunehmenden Gegenstande stehen. Ist dem so, so zeigt sich nur diejenige Form des Geistes mit dem Absoluten identisch, die auch, grade wie dieses, die absolute Indifferenz aller Bestimmtheiten, Unterschiede und Gegensätze ist. Das Absolute ist die schlechthin allgemeine Einheit, die von der allgemeinen Welteinheit sich darin unterscheidet, daß sie die Totalität des Bestimmten nicht einschließt, sondern ausschließt. Nur also eine solche Form des Geistes

wird ihr adäquat sein können, deren specifischer, sie von andern Formen unterscheidender, Charakter die von jeder Bestimmtheit abstrahirende Einheit ist. — Fragen wir, mit welchem Namen wir die so beschaffene Geistesform zu bezeichnen haben, so ist sie das Gefühl.

Daß das Gefühl die Geistesform sei, der die Vergegenständlichung ihres Inhaltes abgeht, liegt ganz in unserem Bewußtsein. So genannte Gefühlsmenschen zeigen häufig, sogar in der Regel, eine große Unfähigkeit, ihre Meinungen und Ansichten auszusprechen. Ich fühle das wohl, hört man, aber ich kann es nur nicht aussprechen. Wer die Fähigkeit des Aussprechens (i. e. des Heraussprechens) besitzt, der kann die Gegenstände und den Inhalt leicht von sich abtrennen, denselben leicht von sich und sich von ihm unterscheiden, der versteht ohne Mühe die Acte der Vergegenständlichung zu vollziehen. Wem dagegen die Fähigkeit des Aussprechens abgeht, der vermag den Inhalt nicht von sich und sich von dem Inhalte abzugrenzen, ein solcher ist vielmehr mit dem Inhalte aufs Unmittelbarste und Unzertrennlichste verknüpft, an ihn wie gekettet, mit ihm wie zusammengewachsen. Im Gefühle steht also der Inhalt dem Geiste durchaus nicht in seiner Bestimmtheit, Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit gegenüber; er steht ihm überhaupt nicht gegenüber; der Inhalt durchzieht hier den ganzen Geist, läßt im Geiste keinen einzigen Punkt übrig, der ihm Widerstand leisten könnte, ist im Geiste aller Schranken ledig und von jeder Relativität befreit. Wie also sollte nicht das Gefühl die adäquate Form für die Aufnahme des Absoluten sein! Das Absolute verschmäht nur solche Formen, in denen ihm Grenzen gesetzt werden, es

durch Grenzen eingeengt und zu einer abstrakten Seite entwürdigt wird. Es ist kein Besonderes, sondern das schlechthin Allgemeine. Wo es dies sein kann, da zieht es freundlich und liebend ein, da ist es wie in sich und bei sich selbst. — Der Mensch muß sich der Gottheit accommodiren, nicht sich diese dem Menschen. Will er sie besitzen, so muß er aufopfern und alles ihrem Wesen Widerstreitende aus sich entfernen; er kann sie nur besitzen, wenn vielmehr sie ihn besitzt. Im Gefühle setzt sie sich als die über alle seine geistigen Besonderheiten übergreifende Macht; der Mensch ist durch sie der Sphäre der Beschränktheit und Endlichkeit entnommen, erfüllt von der unendlichen, alle Schranken verklärenden Einheit. — Wie im Gefühle der Geist aufs Unmittelbarste mit seinem Objekte zusammengeschlossen ist und es sich nicht als Bestimmtheit gegenübersetzt, so macht er es in demselben auch dadurch nicht zu einem relativen, daß er es als Bestimmtheit andern Objekten gegenüber fixirt. Die Fixirung eines Objektes andern Objekten gegenüber erfordert, daß sich der Geist genau mit den Seiten und Momenten, die in jedem befaßt sind, bekannt macht. Sie erfordert eine sich selbst auf das Kleinste hin erstreckende analysirende Thätigkeit des Geistes. Solche analytische Thätigkeit gehört dem Verstande, nicht dem Gefühle an. Im Gefühle ist der Geist in sein Objekt versenkt, von dessen Totalität und Einheit gänzlich durchdrungen; wenn er es nicht in jedem Momente g a n z hat, glaubt er es gar nicht zu haben. Er haßt in dieser Form nichts so sehr als eine Zersplitterung und Partikularisirung des Objektes; um dessen Einheit und seliges Wesen zu retten, entschlägt er sich jeder Besonderung, verabscheut und flieht er das anato-

mische Messer. Tritt nun ein Objekt in einen Gegensatz zu andern Objekten nur durch die bestimmten in ihm enthaltenen Seiten und meidet es in Form des Gefühls der Geist, diese aufzusuchen und sich zum Bewußtsein zu bringen, so ist die Behauptung, daß im Gefühle das Objekt in keine Unterschiedenheit und Relativität zu andern Objekten versetzt werde, gerechtfertigt. Das Absolute, in das Gefühl aufgenommen, darf also auch nach dieser Seite hin nicht besorgen, verendlicht zu werden. Der Verstand, auf das Absolute gerichtet, ruht nicht eher, ehe er Bestimmtheiten in ihm gesetzt hat, und sollte ihm dabei auch das Bewußtsein aufgehen, daß dieselben durch ihn mehr von der Endlichkeit her in das Absolute hineingetragen, als aus dessen Wesen und Innerlichkeit heraus entnommen seien. Nur durch das Setzen von Bestimmtheiten glaubt er, in einem Verhältnisse zu seinem Objekte zu stehen; Bestimmungslosigkeit gilt ihm soviel als Verhältnißlosigkeit. Das Gefühl enthält sich dieses Setzens von Bestimmtheiten in seinem Objekte; allein durch diesen Charakter ist es fähig, die aufnehmende Form des Absoluten zu sein. Das Absolute enthält keine Bestimmtheiten, durch die es ja entweder zu einem Zusammengesetzten oder einem in sich selbst Entgegengesetzten, in beider Hinsicht also zu einem Endlichen werden würde. Das Gefühl also allein nimmt das Absolute nach seinem An- und Fürsichsein. Wie das Absolute die vollkommne Unterschiedslosigkeit nach Innen, wie nach Außen ist, so wird es in dieser doppelten Unterschiedslosigkeit allein von dem Gefühle, was hierin nur seine eigene Natur bethätigt, aufgenommen und ergriffen.

Wissen und Wollen waren, abgesehen von der doppelten Gegensätzlichkeit und Relativität ihres Inhaltes, auch noch aus dem Grunde untauglich, aufnehmende Formen des Absoluten zu sein, weil sie eine Bestimmtheit und Unterschiedenheit gegen einander bildeten. Hierdurch würden sie gleichfalls das Absolute in die Bestimmtheit hineinreißen und relativiren. Die Form, worin das Absolute subjektive Gegenwart gewinnen soll, muß auch von dieser Bestimmtheit und Einseitigkeit befreit sein. Offenbar wird sie davon dann befreit sein, wenn sie sich durch ihren Begriff als die negative Einheit des Wissens und Wollens, als diejenige Form erweis't, worin beider Bestimmtheit aufgehoben und gegen einander ausgeglichen ist. Das Gefühl ist nun nach Schleiermacher die negative Einheit des Wissens und Wollens, der Grund, in den beide, ihre Gegensätzlichkeit gegen einander aufhebend, unausgesetzt ebensosehr zurücklaufen, wie sie aus ihm heraus ihr bestimmtes Dasein, ihre unterschiedene Realität gewinnen. Also auch in dieser Beziehung ist das Gefühl ganz so constituirt, daß es das Absolute in entsprechender Weise in sich zur Darstellung bringen kann. — Zugleich ist das Gefühl durch diesen Begriff der negativen Einheit des Wissens und Wollens in den Stand gesetzt, das indirekt oder formell sowohl im Wissen, als auch im Wollen gesetzte Absolute aus der Zweiheit des subjektiven Daseins in die Einheit desselben zu erheben. „Da er (der transcendentale Grund), bemerkt Schleiermacher, auf beides (i. e. auf das Denken und Wollen) zugleich geht, muß er auch als beides zugleich gesetzt sein; wir haben aber keine andere Identität von beidem als das

Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist."

Schleiermacher sieht das Gefühl, worin das Absolute vollzogen wird, als die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes an. Der Geist muß, ehe er diese Stufe einnehmen kann, durch andere niedere Entwicklungsstufen hindurchgeschritten sein. Da eine höhere Entwicklungsstufe nur erst dann wahrhaft begriffen ist, wenn auch die ihr vorausgehenden niederen nach ihrem Wesen erkannt sind, so haben wir, wollen wir es zu einer vollkommnen Erkenntniß des Gefühles bringen, die Aufgabe, die von dem absoluten Gefühle vorausgesetzten Entwicklungsstufen in ihrer specifischen Rangordnung nach einander zu betrachten und genau das Verhältniß, was zu ihnen das Gefühl einnimmt, begrifflich zu fixiren.

Derjenige Zustand, von dem aus der menschliche Geist seine Entwicklung beginnt, wird nicht mit Unrecht von der Psychologie als ein Gefühlszustand bezeichnet. Das Gefühl bildet die Vorstufe vor der erwachten Intelligenz; negativ läßt es sich als das Nochnichtsein dieser bestimmen. Da die Intelligenz sich in 2 Funktionen bethätigt, den Funktionen des Denkens und Wollens, so kann das Gefühl auch als die Negation des Denkens und Wollens bezeichnet werden. Es ist aber Negation des Denkens und Wollens nur in dem Sinne des Nochnichtseins beider. Dasjenige Gefühl, welches Schleiermacher als die aufnehmende Form des Absoluten hinstellt, ist Negation des Denkens und Wollens in ganz anderem Sinne. Der Unterschied dieser Negation von jener besteht darin, daß sie nicht vor dem Denken und Wollen liegt, sondern darauf folgt, Den-

ken und Wollen zu ihrer Voraussetzung hat, also nicht das Nochnichtsein, sondern das Nichtmehrsein beider ist. — Sowie in dem Menschen das Denken erwacht ist, vermag er sich nach seinem geistigen Sein von seiner Leiblichkeit zu unterscheiden. Das Denken ist die Thätigkeit, mittelst deren sich der Geist als Geist oder für sich setzt und das ungeistige, das natürliche Sein, als ein fremdes Sein aus sich herauswirft und sich gegenüber setzt. Durch das hervorbrechende Denken wird sich der Mensch in sich selbst eine doppelte Existenz, eine ideale und reale. Jene verhält sich zu dieser, wie das Allgemeine zum Besondern. Der Geist nämlich, indem er sich im Denken von der Leiblichkeit unterscheidet, erhebt sich in diesem Unterscheiden über dieselbe; was sich über ein Anderes erhebt, muß diesem gegenüber nothwendig den Charakter der Allgemeinheit haben. Nicht vermag über das Besondere das Besondere, sondern über dasselbe nur das Allgemeine hinauszugehen. So lange hingegen in dem Menschen das Denken noch nicht erwacht ist, mangelt in ihm gänzlich das Sichunterscheiden in die Gedoppeltheit jenes Seins. Der Geist ist so lange so wenig schon ein sich auf sich selbst beziehender und fürsichseiender, daß er vielmehr noch in der unzertrennlichsten und unmittelbarsten Einheit mit der Leiblichkeit steht, diese noch als ein wesentliches Moment seiner Beziehung auf sich enthält. Dieser Zustand, in welchem sich der Mensch vor dem erwachten Denken eine harmonische, noch nicht in die Seiten des Geistes und der Leiblichkeit auseinandergegangene Totalität ist, ist der primitive Gefühlszustand. Würde Schleiermacher als die Form, worin sich der Mensch positiv auf die Gottheit bezieht, dies Gefühl bestimmt haben, so wäre

der ihm gemachte Vorwurf berechtigt, daß durch ihn das thierische Gefühl zur Form des Absoluten erhoben sei. Sofern dies Gefühl noch die Leiblichkeit des Menschen einschließt, kann es nach dieser Seite auch als ein thierisches bezeichnet werden. Der Vorwurf ist aber im höchsten Grade ungerecht und zeugt von vollkommner Unbekanntschaft mit den Schleiermacherschen Gedankenbestimmungen, da die Begriffsbestimmung, die Schleiermacher von dem Gefühle, als der absoluten Form, giebt, aufs Klarste erkennen läßt, daß das absolute Gefühl von dem primitiven Gefühle durch seinen schlechthin geistigen Charakter unterschieden sei. Die positive Bestimmung des absoluten Gefühls geht bei Schleiermacher stets dahin, daß es mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein identisch sei.

Sehr nahe verwandt mit dem primitiven Gefühle ist die Empfindung, die gleichfalls des Verhältnisses zum Absoluten entbehrt und daher auch nicht mit dem absoluten Gefühle verwechselt werden darf. Wenn der Gegenstand des primitiven Gefühls der Mensch nach seiner leiblich geistigen Totalität ist, sind dagegen das Gegenständliche, worauf sich die Empfindung bezieht, die außerhalb des Menschen befindlichen, sowohl räumlich, als auch zeitlich bestimmten Existenzen. Empfunden werden die Gegenstände außer uns, sofern sie auf unsere Sinne einwirken, Sinnesaffectionen hervorrufen; die Empfindung selbst ist nichts Anderes als das noch bewußtlose, unmittelbare Innewerden der in den Sinnen gesetzten und sie afficirenden Dinge. „Das (absolute) Gefühl, bemerkt Schleiermacher, ist verschieden von der Empfindung, welche das subjektive Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affec-

tion gesetzt. Von der Empfindung wird Niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das Keins von beiden." Um empfunden werden zu können, müßte Gott in die Kategorie der sinnlichen Dinge hinuntersteigen. Das Verwandte, was die Empfindung mit dem primitiven Gefühle hat, besteht in der Art und Weise der Beziehung, die in ihr der Geist auf das Gegenständliche hat. Diese Beziehung ist, wie im Gefühle, so auch in der Empfindung eine rein unmittelbare, d. h. eine solche, die jedes Sichunterscheiden des Geistes von den empfundenen Gegenständen ausschließt. Wie im Gefühle der Geist noch in die Leiblichkeit, so ist er in der Empfindung noch in die ihn umgebende Welt der sinnlichen Dinge bewußtlos versenkt.

In seiner Dogmatik bezeichnet Schleiermacher das primitive Gefühl, zusammengenommen mit dem reinen Empfindungszustande, den niedrigsten Standpunkt, den der Geist einnehmen kann, als das thierartig verworrene Selbstbewußtsein. „Wenn wir, bemerkt er, auf die erste dunklere Lebenszeit des Menschen zurückgehen, so finden wir darin überhaupt das animalische Leben fast allein vorherrschend, das geistige aber noch ganz zurückgedrängt; und so müssen wir uns auch den Zustand seines Bewußtseins dem thierischen sehr verwandt denken. Zwar ist uns der thierische Zustand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demselben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß sowohl als auch vollkommnes die geschiedenen Momente zu einer stetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbstbewußtsein geleugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtlosigkeit ihnen nicht beigelegt.

Dieses nun ist schwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtsein annehmen von der Art, daß das gegenständliche und das in sich zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinandertreten, sondern noch unentwickelt in einander verworren sind. Dieser Gestaltung nähert sich offenbar das Bewußtsein der Kinder, vornehmlich ehe sie sich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verschwindet dieser Zustand immer mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anschauung sich klar von einander sondern und so die ganze Fülle des im weitesten Umfange des Worts verstanden sinnlichen Menschenlebens bilden."

So lange der Geist noch in unmittelbarer Einheit mit seiner Leiblichkeit und den äußeren Gegenständen ist und sich schlechterdings nicht von jener wie von diesen zu unterscheiden vermag, fehlt ihm gänzlich das gegenständliche und damit auch das in sich zurückgehende Bewußtsein. Das, was für den Geist Gegenstand ist, muß auch ein ihm Entgegengesetztes sein. Sowie er etwas sich entgegenzusetzen vermag, vermag er auch diesem Gegenständlichen sich entgegenzusetzen d. h. sich als ein absolut Innerliches und den Gegenstand als ein absolut Aeußerliches zu setzen. Im primitiven Gefühle und in der Empfindung hat der Geist noch keine Richtung nach Außen und keine nach Innen, oder vielmehr, er hat jede so, wie sie sich von der andern noch nicht abgrenzt, er hat die eine nur in der andern. Wegen der Unfähigkeit, die eine Richtung von der andern abzusondern, ist es also ganz passend, den Geist im primitiven

Gefühls- und Empfindungszustande ein thierartig verworrenes Selbstbewußtsein zu nennen.

Zeigt uns der primitive Gefühlszustand und auch die Empfindung den Geist in der unmittelbarsten Einheit und Harmonie sowohl mit der von Natur mit ihm verknüpften Leiblichkeit, als auch mit der außer ihm seienden unendlichen Vielheit sinnlicher Dinge, so finden wir dagegen auf dem nächsten Standpunkt seiner Entwicklung den Geist diese Harmonie aufheben und statt ihrer Zwiespalt und Opposition setzen. Das ganze Bemühen des Geistes geht nun dahin, aus der Materialität heraus in sich als den Geist einzukehren, sich als den von aller Natürlichkeit befreiten, rein nur sich auf sich beziehenden zu verwirklichen. Der Geist erfaßt sich als Ich. Als Ich verhält er sich zu sich selbst, ist er selbst sich der Gegenstand, auf den er sich bezieht, ist er das gegen die Totalität des Sinnlichen negativ gekehrte Sichselbstwissen. Alles Natürliche erhält jetzt vom Geiste die Bedeutung eines Aeußerlichen, wogegen er sich in seinem Insichselbstsein das absolut Innerliche ist. Die Welt ist nunmehr eine in sich gebrochene und gespaltene; Geist und Natur, Denken und Sein, Ideales und Reales sind die Seiten, in die ihre ursprüngliche Einheit zerflossen ist. Die allgemeine Einheit ist in zwei, gegen einander bestimmt abgegrenzte und von einander geschiedene, Einheiten aufgelös't.

Aber diese Scheidewand und Kluft, die den Geist und die Natur von einander trennt, ist kein Letztes. Des Geistes Thun geht jetzt dahin, die ursprüngliche nothwendige Einheit, durch die er an die Natur geknüpft war, zur freien, bewußten und durch ihn selbst gesetzten zu erheben.

In seiner abstrakten, von der Natureinheit sich abgrenzenden, Einheit ist er der Trieb und die Unruhe, die ihn aus sich herausreißt und in einen Proceß mit seinem Gegentheile, dem natürlichen Sein hineinzieht. Die bewußte Einheit, die sich der Geist nun mit der ihm gegenüberstehenden Natur giebt, ist eine doppelte. Die eine bringt er dadurch zu Stande, daß er seinen Ausgangspunkt von dem natürlichen Sein nimmt und dies in seine Innerlichkeit einführt. Der Proceß, in dem er diese Hineinführung vollzieht, ist der Proceß des Wissens. Die zweite verwirklicht er umgekehrt dadurch, daß er sein eigenes Sein in die Natur einführt, die Natur mit seiner Idealität erfüllt und verklärt. Diese Hineinbildung seines eigenen Seins in die Natur vollbringt er in dem Processe des Wollens. Wissen und Wollen also sind die Processe des Geistes, in denen begriffen er unausgesetzt die Kluft zu überbauen bemüht ist, durch die er selbst sich von der Natur abgeschieden hat.

Um die Einheit mit der Natur wieder zu gewinnen, muß der Geist seine Einheit, in der er sich der Natur gegenüber für sich selbst gesetzt hat, spalten. Wissen und Wollen sind in der That eine solche Spaltung des Geistes in ihm selbst. Die Richtung, die der Geist im Wissen verfolgt, ist die entgegengesetzte von der, die er im Wollen hat. Im Wissen hat er die Richtung von dem Aeußeren in sich hinein, im Wollen die von seiner Innerlichkeit in das Aeußere hinaus. Die Spaltung des Geistes in diese beiden Richtungen bleibt, so wahr es immer ist, daß es kein Wissen ohne Wollen, kein Wollen ohne Wissen geben könne. Das Wissen enthält das Wollen an sich, sofern es auf einem Entschlusse beruht und nur so lange währt, als dieser

Entschluß währt. Und umgekehrt enthält das Wollen das Wissen in sich, sofern der Geist wesentlich das weiß, was er will. Die Gespaltenheit bleibt deswegen, weil der Proceß des Wissens und Wollens ein schlechthin endloser ist. Es gelingt dem Geiste in keinem Zeitpunkte, sich alles Wißbare wirklich zum Bewußtsein gebracht, die Totalität der in seinem Wesen begründeten möglichen Zwecke in sein Wollen aufgenommen und in dem natürlichen Sein verwirklicht zu haben. Erst dann würde die innere Gespaltenheit des Geistes aufgehört haben, wenn beide Processe ihr absolutes Ende erreicht hätten. Die Richtung von Außen nach Innen muß aufhören, wenn alles Aeußere ein Inneres geworden, wie die von Innen nach Außen, wenn alles geistig und wesenhaft Innere ein Aeußeres geworden ist.

Um eine vollständige Anschauung von dem Gespaltensein des Geistes in sich auf diesem Standpunkte zu gewinnen, dürfen wir nicht bei den Richtungen des Wissens und Wollens im Allgemeinen stehen bleiben. Wiederum jede dieser Richtungen vereinzelt und differentiirt den Geist unendlich in sich selbst. Das Wissen entnimmt seinen Inhalt aus der sinnlichen Welt. Wie diese in eine unendliche Vielheit von Objekten auseinander geht, ebenso vielfach müssen die dieselben in sich abbildenden Wissensacte sein. Dieselbe, bald geringere, bald größere Gegensätzlichkeit, die die Objekte gegen einander darbieten, muß natürlich auch auf die Wissensacte untereinander übergehen. Nicht anders als mit dem Wissen verhält sich's mit dem Wollen. Jeder Willensact enthält als seinen Inhalt einen ganz bestimmten Zweck. So unendlich die Anzahl der Zwecke ist

und so groß der Conflikt und die Collision, in die sie gegen einander gerathen, ebenso in sich zersplittert und entgegengesetzt ist der Wille.

Wir glauben keine unpassende Bezeichnung zu wählen, wenn wir diesen ganzen, auf den ursprünglichen Gefühls- und Empfindungszustand folgenden, Entwicklungsstandpunkt des Geistes als den Standpunkt des Gegensatzes bezeichnen. Schleiermacher bezeichnet in seiner Dogmatik den Geist auf diesem Standpunkte als das sinnliche Selbstbewußtsein. „Wir begreifen darunter, (unter dem sinnlichen Menschenleben) bemerkt er, indem wir bloß bei dem Bewußtsein stehen bleiben und von dem eigentlichen Handeln absehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesammtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Worts constituiren, sowie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck *sinnlich* mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben.“

Wenn uns der erste Standpunkt den Geist als Einheit in sich, als Einheit mit der Leiblichkeit und als Einheit mit der übrigen Welt zeigt, der zweite hingegen als entzweit in sich, entzweit mit seiner Leiblichkeit und entzweit mit der übrigen Welt, so wird uns nothwendigerweise der dritte noch höhere Standpunkt, wenn es überhaupt einen solchen giebt, den Geist als wiedergeeint in sich, wiedergeeint mit seiner Leiblichkeit und wiedergeeint mit der übrigen Welt zeigen

müssen. Es fragt sich, ob von dem zweiten Standpunkte, dem der Gegensätzlichkeit aus, der Geist einen solchen Standpunkt erringen könne, auf dem die einmal hervorgebrochene Gesammtgegensätzlichkeit verschwindet und in die Stille einer allgemeinen Einheit zurückgeht. Das dürfen wir im Voraus von dieser Einheit, wiefern es eine solche giebt, sagen, daß sie, aller Verwandtschaft ungeachtet, eine andere sein müsse, als die, welche vor dem gegensätzlichen Selbstbewußtsein liegt. Offenbar wird sie sich von dieser, die einen rein natürlichen Charakter an sich trug, durch den Charakter der Geistigkeit unterscheiden müssen. Es ist dem Geiste unmöglich und auch seinem Wesen widersprechend, nachdem er einmal zu sich selbst gekommen, sich schlechterdings wieder zu verlieren, in ein Natursein zurückzusinken, worin er nur wieder der Potenz nach vorhanden ist.

Wir müssen von vornherein, dem Geiste die Fähigkeit zur Erlangung einer solchen Einheit zuzugestehen, um so geneigter sein, als er in aller Gegensätzlichkeit und allem Gespaltensein im Grunde nie ganz aufgehört hat, in sich eine Einheit zu sein. Würde der Geist völlig aufgehört haben, eine insichseiende Einheit zu sein, er würde zugleich aufgehört haben, Geist zu sein. Die Seiten und Eigenschaften eines Dinges können sich wohl zu fürsichseienden Materien verselbständigen und die Einheit des Dinges zerreißen. Der Geist aber beweis't grade darin seinen Unterschied vom bloßen Dinge, daß er die Gegensätze in sich zu ertragen vermag, d. h. in den Gegensätzen Einheit mit sich selbst bleibt. Der Geist ist nur so lange Geist, als er sich auf sich selbst bezieht. Haben die Gegensätze zu ihrem

Boden den Geist, so sind sie durch dessen Beziehung auf sich selbst zusammengehalten.

Die Beziehung des Geistes auf sich selbst ist das, was wir Selbstbewußtsein nennen. Offenbar muß also der höhere Standpunkt, der uns das Verschwundensein der Gegensätze zeigt, das Selbstbewußtsein sein. Die Beziehung des Geistes auf sich selbst kann aber eine verschiedene sein; es wird folglich auch das Selbstbewußtsein ein verschiedenes sein müssen. Wir haben die verschiedenen Formen des Selbstbewußtseins durchzugehen und zu sehen, ob unter ihnen eine ist, die das Geforderte leistet, die nämlich die Totalität der Gegensätze wirklich bewältigt und absolut in ihre Einheit zurückgenommen hat.

Unter dem Selbstbewußtsein ist das Ich zu verstehen, insofern es nicht ein Anderes und von ihm Verschiedenes, etwa einen äußeren Gegenstand, sondern sich selbst weiß, selbst der Gegenstand ist, um den es weiß. Diese Selbstgegenständlichkeit des Ich können wir uns als eine zwiefache denken. Entweder so, daß sich das Ich nach einer seiner es erfüllenden Bestimmtheiten, oder, daß es sich, mit Abstraktion von jeder seiner Bestimmtheiten, nach seiner allen seinen Bestimmtheiten zu Grunde liegenden Allgemeinheit gegenständlich wird. Das erste Selbstbewußtsein bezeichnen wir als das empirische, das letztere als das reine oder abstrakte Selbstbewußtsein. Das Ich will diesen oder jenen Zweck, nimmt diesen oder jenen Gegenstand wahr. Wenn es nicht im bestimmten Wollen und Wahrnehmen begriffen ist, sondern sich sein bestimmtes Wollen oder Wahrnehmen zum Gegenstande seiner Reflexion genommen hat, ist es empirisches Selbstbewußtsein. Reines Selbst-

bewußtsein ist es dagegen dann, wenn es, von allen seinen bestimmten Thätigkeiten und Gedanken abstrahirend, sich schlechthin als solches, in seinem Nichterfülltsein von etwas Bestimmten, in seiner Bestimmungs- und Unterschiedslosigkeit zum Gegenstande genommen hat. Die Formel für das empirische Selbstbewußtsein ist Ich = ein Bestimmtes, die für das reine Selbstbewußtsein Ich = Ich.

Leistet die eine oder die andere Form dieser Selbstbewußtsein das Geforderte? Das empirische Selbstbewußtsein offenbar nicht. Da sein Inhalt eine Bestimmtheit des Geistes ist, gehört es so gewiß dem Gebiete der Gegensätzlichkeit an, als jede Bestimmtheit nur im Gegensatze zu andern Bestimmtheiten gedacht werden kann. Das empirische Selbstbewußtsein kann in keiner Weise mehr Einheit genannt werden, als der in sich gegensätzliche Geist des vorigen Standpunktes. Das reine Selbstbewußtsein scheint dem Geforderten mehr zu entsprechen. Da es die Abstraktion von allen Bestimmtheiten des Geistes ist, scheint es nur Einheit, in sich schlechthin gegensatzlose Einheit zu sein.

Eine nähere Betrachtung jedoch zeigt, daß auch das reine Selbstbewußtsein das Geforderte nicht leistet. Auch das reine Selbstbewußtsein gehört noch dem Gebiet der Gegensätzlichkeit und zwar diesem in doppelter Weise an.

1) Das Ich vermag sich in seiner ganzen Reinheit und Unterschiedslosigkeit nur dadurch zu denken, daß es von der Totalität des bestimmten Inhaltes, von dem es sonst erfüllt ist, abstrahirt. Aber liegt nicht grade in der Abstraktion von diesem bestimmten Inhalte eine Gegensätzlichkeit gegen denselben? Ist die Abstraktion etwas Anderes, als ein Act der Entgegensetzung? In der That, kann

sich das Ich nur durch Abstraktion auf sich selbst beziehen, so ist es in seiner Beziehung auf sich dem entgegengesetzt, von dem es abstrahirt hat und es ist nur so lange Beziehung auf sich, als es sich im Gegensatze dagegen erhält. Hat sich der Geist mittelst der Abstraktion als dies reine Selbstbewußtsein verwirklicht, so ist die Kluft, durch die es von der Natur, die sonst eine wesentliche Seite seines empirischen Inhaltes bildet, geschieden ist, so groß, als sie immer nur werden kann. Fichte, bei dem dies reine Selbstbewußtsein principielle Bedeutung hat, faßt daher auch die Natur, dem reinen sich auf sich beziehenden Ich gegenüber, ganz consequent nur als Nicht-Ich auf.

2) Außer dieser gegen Anderes oder nach Außen gehenden Gegensätzlichkeit hat das reine Selbstbewußtsein auch noch eine innere, eine solche, die inmitten seiner Beziehung auf sich ihr Dasein hat. Das Ich ist sich in sich selbst entgegengesetzt und sogar nur dadurch Beziehung auf sich, daß es in sich selbst entgegengesetzt ist. Die innere Entgegensetzung ist die conditio sine qua non für seine Beziehung auf sich. Was ist nämlich das reine Selbstbewußtsein? Es ist das Ich, was sich selbst weiß, sich selbst zum Gegenstande hat. Sofern es Gegenstand seiner selbst ist, ist es Gewußtes, sofern es sich auf sich als seinen Gegenstand bezieht, ist es das Wissende. Das Selbstbewußtsein ist also so gewiß in sich entgegengesetzt, als das Wissende dem Gewußten und umgekehrt das Gewußte dem Wissenden entgegengesetzt ist. Die Einheit seines Sichselbstwissens hat die Unterscheidung und Entgegensetzung in Wissendes und Gewußtes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. — Es braucht übrigens wohl nicht erst darauf aufmerksam

gemacht zu werden, daß diese letzte innere Entgegensetzung auch ganz das empirische Selbstbewußtsein theilt. Dasselbe hat in dieser Entgegensetzung eine neue Seite, wodurch es seine Unfähigkeit, die die Gegensätze überwindende Einheit zu sein, an den Tag legt.

Abstrahirt man von der unterschiedenen Gegenständlichkeit und Objektivität, die in jedem dieser Selbstbewußtsein, dem empirischen und dem reinen, gesetzt ist, und sieht man nur auf die in der Innerlichkeit eines jeden vorhandene Gegensätzlichkeit, so kann man beide Selbstbewußtsein passend in dem Begriffe des reflektirten oder gegenständlichen Selbstbewußtseins zusammenfassen. Wir können also sagen: Das Selbstbewußtsein, in welchem die Gegensätzlichkeit aufgehört haben soll, darf keinen reflektirten oder gegenständlichen Charakter an sich tragen, es muß ein nicht reflektirtes und ungegenständliches Selbstbewußtsein sein. Das nicht reflektirte und ungegenständliche Selbstbewußtsein ist nun das unmittelbare Selbstbewußtsein, welches Schleiermacher mit dem Gefühle identificirt.

Wenn Schleiermacher vom reflektirten oder gegenständlichen Selbstbewußtsein spricht, so meint er darunter stets das empirische Selbstbewußtsein. Von diesem unterscheidet er und ihm setzt er entgegen das unmittelbare Selbstbewußtsein. Es ist daher auch unsere Aufgabe, das letztere in seinem Gegensatze gegen jenes näher zu bestimmen und zu begreifen. — Unter dem reflektirten Selbstbewußtsein verstehen wir das Ich, welches sich nach einer seiner bestimmten Seiten, sei es nach einem bestimmten Denken oder einem bestimmten Wollen gegenständlich ist. Das unmittelbare

Selbstbewußtsein ist darin dem reflektirten ganz gleich, daß auch sein Inhalt ein bestimmtes Denken oder Wollen sein kann. Der Inhalt beider ist der identische, eine Bestimmtheit aus der Totalität der in dem Wesen das Ich begründeten bestimmten Seiten. Der Unterschied und Gegensatz beider Selbstbewußtsein besteht aber in der Verschiedenheit der Beziehung, die zwischen dem Ich und dieser bestimmten Seite Statt findet. Im reflektirten Selbstbewußsein bezieht sich das Ich auf diese Seite mittelst Vergegenständlichung derselben d. h. mittelst der Entgegensetzung. Die Entgegensetzung bildet die Voraussetzung für die Einheit, die sich das Ich mit ihr giebt. Ja die Entgegensetzung hört auch in der Einheit nicht auf. Auch wenn die Einheit in der vollkommesten Weise hervorgetreten ist, bleibt sie in dieser stets mitgesetzt. Ganz anders steht es mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein. In ihm ist eine Einheit von Ich und Bestimmtheit gesetzt, die ganz und gar nicht den Gegensatz, weder zu ihrer Voraussetzung, noch überhaupt an sich hat. Das Ich bezieht sich unmittelbar, vermittlungs- und gegensatzlos, auf seine Bestimmtheit. Jede Schranke und Entfremdung zwischen Ich und Bestimmtheit ist getilgt. Das Fürsichsein des Ich, was in jedem reflektirten Selbstbewußtsein der Bestimmtheit gegenüber gesetzt ist, ist hier bis in die Bestimmtheit hinein erweitert und gänzlich in sie übergeflossen, wie umgekehrt das Fürsichsein der Bestimmtheit in den Mittelpunkt des Ich eingeführt ist. Es giebt hier nicht mehr zwei Existenzen und zwei Leben. Die Einheit von Ich und Bestimmtheit ist die einzige Realität, das einzige Leben. Jede Seite bezieht sich nur in der andern auf sich selbst.

Mit diesem, in der Verschiedenheit der Beziehung des Ich auf die Bestimmtheit gesetzten, Unterschiede zwischen dem unmittelbaren und reflektirten Selbstbewußtsein hängt aufs Genaueste der andere Unterschied zusammen, wonach das unmittelbare Selbstbewußtsein in seiner Bestimmtheit nicht, wie das reflektirte, einen Gegensatz nach Außen d. h. anderen Bestimmtheiten gegenüber bildet. Ein bestimmter Inhalt kann freilich nicht anders als im Unterschiede von anderem bestimmten Inhalte und im Gegensatze gegen denselben gedacht werden. Hätte das unmittelbare Selbstbewußtsein den bestimmten Inhalt als bestimmten, es müßte dann nothwendig auch an dem Gegensatze participiren, in dem dieser Inhalt steht. Aber das unmittelbare Selbstbewußtsein hat in Wahrheit den bestimmten Inhalt nicht als bestimmten. Es hat ihn so, daß an ihm seine Bestimmtheit zugleich eine gebrochene und negirte ist. Das unmittelbare Selbstbewußtsein nämlich firirt keinesweges seinen Inhalt sich gegenüber; die bestimmten Grenzen des Ich und des Inhalts sind gegeneinander verschwunden; das Ich continuirt sich in den Inhalt, dieser in das Ich hinein; jede Seite ist in die andere wie übergeflossen. Ist aber im Ich der Inhalt kein firirtes, stehendes und festes Sein, so hört auch seine Gegensätzlichkeit gegen andern Inhalt auf. Im Gegensatze gegen ein Anderes steht nur das, was ein in sich seiendes und fest auf sich beruhendes Sein, was ein Fürsichsein ist. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist also nicht bloß von der innern, sondern auch von der äußeren Gegensätzlichkeit gänzlich befreit. Wir haben in ihm das Ich nicht so, wie es sich seinen Inhalt gegen ein Anderes erst erkämpft oder ihn gegen dasselbe absperrt, sondern so,

wie es denselben genießt, ihn in sich, wie in succum et sanguinem, aufgenommen hat.

Vergleichen wir diese Begriffsbestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit dem, was wir früher als den Begriff des Gefühls angegeben haben, so erhellt aufs Klarste, wie das über das eine Ausgesagte ganz identisch mit dem sei, was über das andere angeführt ist. Unmittelbares Selbstbewußtsein und Gefühl sind vollkommen eine und dieselbe Sache. Oder unter dem Gefühl soll nichts Anderes, als nur das unmittelbare Selbstbewußtsein verstanden werden. Das unmittelbare Selbstbewußtsein kann als der bestimmte, mehr wissenschaftliche Ausdruck für den mehr unbestimmten und im gewöhnlichen Leben in verschiedenem Sinne vorkommenden Ausdruck des Gefühls angesehen werden.

Das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein bestimmt nun Schleiermacher näher als die Indifferenz des Denkens und Wollens. „Betrachten wir, bemerkt er, das Leben als eine Reihe, so ist es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatze betrachtet. Der Uebergang ist das aufhörende Denken und das anfangende Wollen und dieses muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsere Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsere Weise. Also sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber unser Sein ist das setzende und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl, welches ist

1) verschieden von dem reflektirten Selbstbewußtsein = Ich, welches nur die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist,

2) verschieden von der Empfindung, welche das subjektive Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affection gesetzt. Von der Empfindung wird Niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur das Keins von beiden. Im Gefühl sind wir uns die Einheit des Denkend wollenden und wollend denkenden Seins irgend wie, aber gleichviel wie bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transcendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze."

Das Gefühl, mit dem wir es hier zu thun haben, hat das Denken und Wollen zu seiner Voraussetzung. Indem es weder Denken noch auch Wollen ist, kann der Geist dasselbe nur dadurch sein, daß er sich als denkenden wie als wollenden negirt. Im Denken, wie im Wollen hat er ein Verhältniß zur Außenwelt; im Denken bezieht er sich auf dieselbe als auf das Element, aus dem ihm sein bestimmter Inhalt herkommt; im Wollen auf dieselbe, als auf den Boden, auf dem er seinen Inhalt zu vollbringen und zu realisiren hat. Sich als denkenden, wie als wollenden negiren, heißt also für den Geist nichts Anderes, als sein Verhältniß zur Außenwelt aufgeben, und sich als reines In- und Beisichselbstsein setzen. Das Gefühl ist mithin die gegensatzlose Einheit, in die hinein der Geist die bestimmten und entgegengesetzten Richtungen des Wollens und

Denkens versenkt, gleichsam das Centrum, worin er beide, die Radien von entgegengesetzter Richtung, zurücklaufen läßt. Eingegangen in das Gefühl, ist das Denken nicht mehr verschieden von dem Wollen, das Wollen nicht mehr verschieden von dem Denken. Sie durchdringen sich hier beide bis zur Unterschiedslosigkeit, sind darin vollkommen indifferentiirt und neutralisirt. Das Gefühl ist aber nur die Negation des wirklichen Denkens und Wollens, keinesweges auch die Negation eines jeden nach seiner Potentialität und realen Möglichkeit. Wäre das Gefühl auch die Negation des möglichen Denkens und Wollens, so würde der Geist in die Unmöglichkeit versetzt sein, sich aus ihm heraus wiederum, entweder die Form des Denkens, oder die des Wollens zu geben. Indem der Geist aus der Form des Gefühls heraus in die Bestimmtheit des Denkens oder Wollens einzugehen vermag, so ist offenbar, daß das Gefühl den Keim und die reale Möglichkeit des Denkens wie des Wollens in sich aufbewahren und enthalten müsse. Sowie der Geist anhebt, den bestimmten Inhalt, mit dem er sich im Gefühle zur Unmittelbarkeit zusammengeschlossen, zu vergegenständlichen, fangen damit Denken und Wollen an, aus dem Gefühle hervorzubrechen. Bis zur vollendeten Vergegenständlichung bleibt es unentschieden, ob der Inhalt in die Form des Denkens oder Wollens eingehen wird. Vollkommne Vergegenständlichung des Inhaltes erheischen beide, das Denken, wie das Wollen. Ist der Act der Vergegenständlichung geschlossen, so tritt derjenige Act des Geistes ein, der dem vergegenständlichten Inhalte seine bestimmte Richtung giebt, entweder die aus dem Geiste hinaus in die Außenwelt, oder die aus der Außenwelt in

den Geist hinein d. h. tritt das bestimmte Wollen oder bestimmte Denken ein.

Wenn aber das Gefühl das Denken und Wollen nur der Möglichkeit und ganz und gar nicht der Wirklichkeit nach in sich schließt, so scheint eine naheliegende Consequenz die zu sein, daß der Geist in Form des Gefühls, ungeachtet der früheren Versicherung, daß das Gefühl einen rein geistigen Charakter habe, doch als vollkommen bewußtlos gesetzt werden müsse. Die Bewußtlosigkeit ist nichts Anderes als die Negation des wirklichen Denkens und Wollens oder die Negation jeder Vergegenständlichung des Inhaltes. Der Unterschied des Geistes vom Natürlichen liegt allein darin, daß jenem Bewußtsein zukommt, diesem nicht. Verläßt also nicht der Geist, wenn er in die Form des Gefühls eingeht, sich selbst, sinkt er nicht dadurch in die Categorie eines natürlichen Etwas hinunter? Scheint nicht dennoch der Vorwurf, der Schleiermacher von einem ihm entgegengesetzten philosophischen Standpunkte aus gemacht wurde, daß er eine thierische, keine geistige Form zur subjektiven Form des Absoluten gemacht habe, hinlänglich gerechtfertigt zu sein? Ist in dem Gefühle, mit dem wir es hier zu thun haben, eine vollkommne Bewußtlosigkeit gesetzt, welcher Unterschied läßt sich dann noch zwischen ihm und dem primitiven Gefühle angeben, welches letztere Schleiermacher selbst als den Zustand der thierischen Verworrenheit bezeichnete?

Es widerstreitet gänzlich der Ansicht Schleiermachers, daß der Geist in Form des Gefühls vollkommen bewußtlos sei. In seiner Dogmatik und überall substituirt er für den Ausdruck Gefühl den des unmittelbaren Selbstbewußtseins.

Bei Gelegenheit der Gleichstellung des Gefühls und des unmittelbaren Selbstbewußtseins bemerkt er in seiner Dogmatik (§. 3, 2): „Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserem Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung und diese soll ihm durch das andere Wort (unmittelbares Selbstbewußtsein) gegeben werden. Nimmt also Jemand den Ausdruck Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift, so soll er erinnert sein, daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahiren ist.“ Ist der Geist in Form des Gefühls nicht bewußtlos zu setzen, so darf auch die Auffassungsweise des Gefühls, nach der es aus seinem Begriffe alles wirkliche Denken und Wollen ausschließen soll, ferner nicht festgehalten werden. Es muß nun so bestimmt werden, daß es ein bereits beginnendes Denken, also auch eine beginnende Vergegenständlichung seines Inhaltes an sich selbst habe, oder, da das Gefühl stets aus dem Denken und Wollen herkommt, daß sich in seiner Negativität beider zugleich Denken und Wollen partiell noch erhalten haben, in der Negation eine partielle Vergegenständlichung des Inhaltes noch zurückgeblieben sei. Ohne Spuren des wirklichen Denkens einzuschließen, kann in der That auch das Gefühl in einem Menschen, der sich in seiner Entwicklung zum Standpunkt des vollen Bewußtseins und Selbstbewußtseins erhoben hat, nicht vorkommen. Es ist dem Geiste, der seine specifische Qualität, die des Wissens, ergriffen, unmöglich, sich dieser gänzlich wieder zu entkleiden, dem Geiste, der durch seine Freiheit zum Geiste geworden, un-

möglich, durch sich selbst wieder zur abstrakten Negation seiner selbst zu werden.

Hat aber das Gefühl die Spuren des wirklichen Denkens und Wollens in sich, so folgt mit Nothwendigkeit, daß, soweit beide in ihm gesetzt sind, ebensoweit in und an ihm auch die Gegensätzlichkeit, ohne die weder das Denken noch das Wollen gedacht werden konnte, gesetzt sein müsse. Es folgt, daß nur ein relatives, kein absolutes Heraustreten aus der Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit von dem Geiste erreicht werden könne. Und für das Absolute, sofern es in das Gefühl aufgenommen wird, folgt, daß es auch in dieser Form, die das Denken und Wollen nicht gänzlich zu überwinden im Stande ist, soweit, als beide darin nicht überwunden sind, gegensätzlich und relativ gesetzt sein müsse.

Nunmehr muß auch die obige Definition des Gefühls, daß es die schlechthin unterschiedslose und unmittelbare Einheit oder die Indifferenz von Denken und Wollen sei, partiell zurückgenommen werden. Ist im Gefühle schon oder noch wirkliches Denken oder Wollen gesetzt, so kann seine Einheit beider keine absolute und keine unterschiedslose, sondern nur eine relative und zugleich noch in sich unterschiedene sein. Als diese relative Einheit faßt Schleiermacher das Gefühl auch stets auf. „Wir haben, bemerkt er, den transcendenten Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl. Wir haben keine andere Identität von beiden als das Gefühl, welches im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch das erste des Wollens ist, aber immer nur relative Identität, dem einen näher als dem andern.“ „Im Gefühl, heißt es an einer andern Stelle, ist die unmittelbare, wenn

auch nur relative Identität des Denkens und Wollens. Relative darum, weil man immer von einem zum andern übergeht. Bald ist das eine das primitive und das andere dann das secundäre, bald umgekehrt."

Schleiermacher bleibt auch dabei nicht stehen, mit dem Gefühle nur die Spuren des wirklichen, entweder des in das Gefühl zurückgehenden oder des darin anhebenden Denkens und Wollens verträglich zu finden. Selbst wenn Denken und Wollen in ihrer ganzen Kraft und Bestimmtheit hervorgetreten sind, soll mit ihnen zugleich das Gefühl vorhanden sein können. Daß das Gefühl mit dem wirklichen Denken und Wollen zugleich bestehen könne, sucht er selbst logisch, aus dem Begriffe des Gefühls, wie dem des Denkens und Wollens, zu rechtfertigen. Es giebt kein Denken ohne Wollen, wie umgekehrt kein Wollen ohne Denken. Ist jedes Denken an ihm selbst die Einheit seiner und des Wollens und jedes Wollen die Einheit seiner und des Denkens, so müssen Denken und Wollen so gewiß das Gefühl an sich und in ihrer Begleitung haben, als grade die Einheit von Denken und Wollen das Gefühl ist. Wo Einheit von Denken und Wollen ist, da muß auch das Gefühl sein, welches nichts als diese Einheit ist. „Das unmittelbare Selbstbewußtsein (Gefühl), sagt Schleiermacher, ist aber nicht nur im Uebergang (aus Denken in Wollen oder umgekehrt), sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als beständig jeden Moment, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen; aber

es scheint nur. Es ist aber auch immer nur begleitend. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur; es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt.“ Auch in seiner Dogmatik faßt Schleiermacher das Gefühl so auf, daß es neben dem wirklichen Denken oder Wollen zugleich bestehen könne. Er geht hier sogar noch weiter. Wenn er es in der eben angeführten Stelle aus der Dialektik das Denken oder Wollen begleiten läßt, so soll es nach der Dogmatik, auch ohne begleitendes zu sein, also als ein vollkommen unabhängiges Dasein neben dem Denken und Wollen bestehen können. „Jedem, bemerkt er, wird eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet.“

Wenn das Gefühl das Denken oder Wollen begleitet, so ist offenbar in ihm derselbe Inhalt wie im Denken oder im Wollen gesetzt. Die Form nur, wie dieser Inhalt im Denken und Wollen und wie derselbe im Gefühle gesetzt ist, wird eine verschiedene sein müssen. Im Denken und Wollen hat der Inhalt die Form der Gegenständlichkeit für den Geist, im Gefühle die der unmittelbaren Einheit mit dem Geiste. In der Behauptung, daß das Gefühl stets das

Denken und Wollen begleite, ist daher dies ausgesprochen, daß der Geist in Beziehung auf einen bestimmten Inhalt in sich die Lebendigkeit und die Bewegung sei, aus der einen Form unausgesetzt in die andere überzugehen, die Gegenständlichkeit in die Unmittelbarkeit und diese wieder in die Gegenständlichkeit umzuwandeln. Wenn die Form der Gegenständlichkeit den Geist fortwährend in sich spaltet und in eine abstrakte Gegensätzlichkeit hineinreißt, restituirt sich dagegen der Geist in Form der Unmittelbarkeit stets als gegensatzlose Einheit, setzt und bethätigt er sich darin fortwährend als Harmonie und reine Gleichheit mit sich selbst.

Indem sich im Gefühl, nur in anderer Form, ganz derselbe Inhalt findet, der entweder im Denken oder im Wollen gesetzt ist, der Inhalt des Denkens aber in ganz anderer Weise sich auf den Geist bezieht, als der des Wollens, so wird sich die Verschiedenheit dieser Beziehung auch im Gefühle, ohne daß dadurch die identische Form seiner Unmittelbarkeit beeinträchtigt wird, geltend machen und ausprägen müssen. Der Inhalt des Denkens kommt dem Geiste von Außen, der des Wollens aus ihm selber her. Sofern sich der Geist auf den Inhalt des Denkens bezieht, bezieht er sich auf etwas Fremdes und von ihm Verschiedenes, sofern hingegen auf den des Wollens, bezieht er sich auf das Seinige, auf das mit sich Identische. Der Inhalt des Denkens ist ein Bestimmtsein des Geistes durch die Dinge; die Dinge sind das ursprünglich thätige und auf den Geist einwirkende Princip. Dagegen ist der Inhalt des Wollens rein das Produkt des Geistes, ein Produkt, was die Bedeutung und Bestimmung hat, sich an den Dingen thätig zu erweisen, auf sie einzuwirken, sie zu bestimmen. Im

Denken ist der Geist passiv und abhängig, im Wollen thätig und frei. Dieser Charakter der Abhängigkeit und Freiheit, den der Geist durch die Verschiedenheit des entweder dem Denken oder dem Wollen angehörigen Inhaltes erhält, geht, indem der Geist aus der gegenständlichen Form heraustritt, auch in die unmittelbare Form, in das Gefühl über. Das Gefühl, welches das Denken begleitet, ist Abhängigkeitsgefühl, das hingegen, welches das Wollen begleitet, Freiheitsgefühl. Im Abhängigkeits- wie im Freiheitsgefühle ist der Geist unmittelbarer Zusammenschluß mit einem bestimmten Inhalte, in jenem mit einem Inhalte, der ein Bestimmtsein durch ein Aeußeres ist, in diesem mit einem solchen, der ein Aeußeres bestimmen soll. — Indem sich der Geist im Gefühle mit dem jedesmaligen Inhalte nach dessen Totalität unmittelbar zusammenschließt, schließt er sich damit nothwendig auch mit der entweder bestimmenden oder mit der determinirten Seite desselben zusammen. Dadurch aber, daß entweder die bestimmende oder die determinirte Seite mitgefühlt wird, erhält das Gefühl die Bestimmtheit entweder des Freiheits- oder die des Abhängigkeitsgefühls. — Es kann hiernach scheinen, als ob der Geist in Beziehung auf die äußeren Gegenstände nur ein Abhängigkeitsgefühl, durchaus kein Freiheitsgefühl haben könne. Aber nothwendig muß er in Beziehung auf sie auch ein Freiheitsgefühl haben können. Ist es der Inhalt des Wollens, wodurch er zum Freiheitsgefühle gelangt, so muß er im Verhältnisse zu ihnen so gewiß ein Freiheitsgefühl haben können, als er die Fähigkeit besitzt, den gewollten Inhalt in sie einzuführen und denselben in ihnen sich zur Anschauung zu bringen. Sobald der Geist in den äußeren Dingen

seine Zwecke realisirt hat, stehen sie ihm nicht mehr als ein absolut Anderes und Fremdes gegenüber; nur noch partiell sind sie für ihn ein Fremdes, partiell bezieht er sich in ihnen auf sich selbst, tritt ihm aus ihnen heraus sein eigenes Sein entgegen. Da aber, wo sich der Geist zu einem Bestimmten, als zu einem solchen verhält, das aus ihm hergekommen ist, hat er ein Freiheitsgefühl, ein Abhängigkeitsgefühl entsteht in ihm einem solchen Bestimmten gegenüber, was ein schlechthin selbständiges und von ihm unabhängiges Dasein hat. Es leuchtet ein, daß der Geist den sinnlichen Dingen gegenüber weder ein absolutes Abhängigkeits- noch auch ein absolutes Freiheitsgefühl haben könne. Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl könnte er nur einem solchen Sein gegenüber haben, was er schlechterdings nicht durch seinen Willen zu bestimmen vermöchte, ein absolutes Freiheitsgefühl einem solchen Sein gegenüber, was total sein Produkt, schlechterdings ein durch ihn gewordenes wäre. Da er auf das einzelne äußere Sein durch seinen Willen einzuwirken vermag, aber auch für seine Einwirkungen das Vorhandensein desselben voraussetzen muß, so trägt sowohl sein Abhängigkeits- als auch sein Freiheitsgefühl einen relativen Charakter an sich. Aus dem Begriffe des relativen Abhängigkeits- und Freiheitsgefühls folgt, daß das Verhältniß, was zwischen dem Geiste und den Dingen besteht, das der Wechselwirkung sei. Soviel Abhängigkeit auf die Seite des Geistes kommt, soviel Einwirkung, Thätigkeit und also auch Freiheit (Selbstthätigkeit und Freiheit sind ja bei Schleiermacher identische Begriffe) erhalten die Dinge, und umgekehrt, soviel Freiheit auf die Seite des Geistes kommt, ebensoviel Abhängigkeit erhalten dadurch die Dinge.

Ein relatives Freiheitsgefühl bleibt dem Geiste, auch wenn es nicht ein bestimmtes sinnliches Sein, sondern die einheitliche Totalität der sinnlichen Dinge, die Welt, ist, wozu er sich in ein Verhältniß setzt. Nur das absolute Abhängigkeitsgefühl schließt jedes Freiheitsgefühl aus; ein absolutes Abhängigkeitsgefühl kann der Geist der Welt gegenüber nicht haben. Er kann dies einmal deswegen nicht haben, weil die Welt, zu der er sich verhält, ihn selbst mit einschließt. Sie ist ihm also kein absolutes Andere, sondern immer nur ein solches Andere, worin er zugleich sich auf sich selbst bezieht und in Beziehung worauf er, sofern er sich darin auf sich bezieht, das Gefühl der Gleichheit haben muß. Gleichheitsgefühl und absolutes Abhängigkeitsgefühl schließen aber einander aus. Wo das Gleichheitsgefühl Realität haben kann, da vermag neben ihm höchstens nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl Platz zu finden. Zweitens kann der Geist ein absolutes Abhängigkeitsgefühl der Welt gegenüber deswegen nicht haben, weil ja diese auch die unendliche Vielheit desjenigen Seins einschließt, auf welches er durch seinen Willen einwirkt und in Beziehung worauf er also ein Freiheitsgefühl haben muß. Mit dem Freiheitsgefühl ist kein absolutes, sondern nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl verträglich.

Hiernach, scheint es, sind wir zu der Folgerung berechtigt, daß die Realität eines absoluten Freiheits- wie eines absoluten Abhängigkeitsgefühls zu den Unmöglichkeiten gehöre. Indessen gehört nach Schleiermacher nur das erstere zu denselben, nicht ebenso das letztere. Jenes soll es nicht geben können, weil kein Sein existirt, welches absolut und nach seiner Totalität durch den Geist gesetzt ist.

Jedes Setzen und Sichbethätigen des Geistes hat ein Sein, woran es sich bethätigt, zu seiner Voraussetzung; das Setzen ist nur Setzen am Vorausgesetzten. Ein Gesetztes, was an ihm selbst zugleich ein Vorausgesetztes ist, kann nur ein relatives, kein absolutes Freiheitsgefühl zur Folge haben. — Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl aber würde es nicht geben können, wenn das weltliche Sein das einzige Sein wäre. Weder das bestimmte weltliche Sein, noch auch die einheitliche Totalität desselben, vermag ein solches zu bewirken. Außer dem weltlichen Sein existirt aber noch das Sein des Absoluten und in Beziehung auf dieses kann der Geist nur das Gefühl der absoluten oder schlechthinigen Abhängigkeit haben.

Setzen wir einmal das absolute Abhängigkeitsgefühl als Realität, so führt uns die Analyse desselben auf das Sein Gottes und zwar auf dasselbe so, wie sein Begriff von Schleiermacher aufgefaßt und von uns im Vorigen angegeben ist. Ein absolutes Abhängigkeitsgefühl ist von einem solchen Sein nicht möglich, was entweder ein bestimmtes oder auch die Totalität des bestimmten Seins ist. Jedes bestimmte Sein hat anderes Sein außer sich, von dem es unterschieden und dem es entgegengesetzt ist. Jedes Sein aber, was ein unterschiedenes und entgegengesetztes Sein außer sich hat, ist ebensosehr durch dieses bestimmbar, wie es auf dasselbe bestimmend einwirken kann. Von einem Sein, was bestimmbar ist d. h. in Beziehung worauf es ein Freiheitsgefühl geben kann, ist ein absolutes Abhängigkeitsgefühl unmöglich. Das Sein also, im Verhältnisse zu welchem das absolute Abhängigkeitsgefühl Realität haben soll, darf kein entgegengesetztes Sein sein. Kein gegen

ein Anderes bestimmtes und kein nach Außen entgegengesetztes ist nun das Sein, welches die Totalität des bestimmten Seins ist. Aber auch von diesem ist das absolute Abhängigkeitsgefühl unmöglich, weil dies Sein, wie schon erwähnt, einerseits ja auch das Sein, welches sich abhängig fühlt, und andererseits das Sein, in Beziehung worauf das sich abhängig fühlende Sein ein Freiheitsgefühl hat, miteinschließen müßte. Selbst wenn wir uns die Totalität des bestimmten Seins in der höchsten Form denken, in der sie überhaupt nur gedacht werden kann, nämlich nicht als bloßen Inbegriff, sondern als die absolute, in Weise wirklicher Allgemeinheit existirende Kraft, ist dennoch von ihr ein absolutes Abhängigkeitsgefühl unmöglich. Das der Kraft gegenüberstehende Sein ist die Erscheinung. So gewiß die Erscheinung abhängig ist von der Kraft und also auch, sofern sie als geistig vorgestellt wird, das Gefühl dieser Abhängigkeit haben muß, ebenso gewiß ist es, daß sie von der Kraft ein absolutes Abhängigkeitsgefühl aus dem Grunde nicht haben kann, weil ja auch nicht minder sie die Kraft bedingt, als sie durch diese bedingt wird. Auch die Kraft ist, wie wir dies früher nachgewiesen haben, abhängig von der Erscheinung; nämlich nur erst dadurch, daß sie erscheint, ist die Kraft Kraft. Die Erscheinung ist es, wodurch die Kraft zum Range der Kraft erhoben wird; die Erscheinung ist also ein auf den Grund, aus dem es hergeflossen ist, zurückwirkendes Gewirktes. Das Sein, von dem es ein absolutes Abhängigkeitsgefühl geben soll, muß so beschaffen sein, daß es die absolute Unmöglichkeit enthält, bestimmt zu werden und Einwirkungen zu erfahren. Nur im Verhältnisse zu einem solchen Sein, was schlech-

terdings nicht bestimmt und worauf schlechterdings nicht eingewirkt werden kann, ist jedes Freiheitsgefühl undenkbar. Alles Sein nun, was in sich bestimmt ist, ist auch bestimmbar; auch wenn dies in sich bestimmte Sein das absolut allgemeine Sein ist, es wird selbst durch diese Allgemeinheit nicht von der Bestimmbarkeit und Leidensfähigkeit befreit. Ein in sich bestimmtes Sein bietet eben in seinen Bestimmtheiten Seiten dar, die berührt und getroffen werden können; es enthält in diesen Seiten die Unfähigkeit und Unmöglichkeit, sich der Einwirkungen zu erwehren. Ein in sich bestimmtes Sein muß sich Bestimmtheiten gefallen lassen; Einwirkungen sind ja aber nichts Anderes als Bestimmtheiten, die in es gesetzt und an ihm verwirklicht werden. Das Sein also, in Beziehung worauf es gar kein Freiheitsgefühl geben, oder von dem ein absolutes Abhängigkeitsgefühl möglich sein soll, darf kein in sich bestimmtes sein; es muß das in sich bestimmungs- und unterschiedslose, das schlechthin unmittelbare und sich selbst gleiche Sein, es muß in sich die absolute Indifferenz sein. Nun das Sein, was einerseits kein nach Außen unterschiedenes und entgegengesetztes, sondern im Gegentheil über die ganze Sphäre erhaben ist, innerhalb deren der Gegensatz seine Berechtigung hat, und was sich andererseits durch den Charakter seiner innern Unterschiedslosigkeit und abstrakten Sichselbstgleichheit von jedem andern Sein, insonderheit von der allgemeinen Welteinheit unterscheidet, — dies Sein ist allein das Absolute, ausschließlich das Sein Gottes.

Das absolute Abhängigkeitsgefühl hat also so gewiß Realität, als der Gottheit Realität zukommt. Haben wir früher erkannt, daß die einzige subjektive Form, worin die

Gottheit vollziehbar und direkt gegenwärtig sein kann, nur das Gefühl sein könne, so haben wir nunmehr auch den bestimmten Charakter dieses Gefühls, seine es von allen sonstigen Gefühlen abgrenzende Unterschiedenheit, seine ihm eigenthümliche Wesenheit aufgefunden; dies Gefühl ist allein das absolute oder schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.

Es kann nicht auffallen, wenn mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle Schleiermacher die Religion zusammenfallen läßt. Die Religion, ganz allgemein bestimmt, ist die Beziehung des Menschen auf Gott. Wie Schleiermacher den Begriff der Gottheit festgesetzt hat, ist keine andere Beziehung des Menschen auf sie als diejenige möglich, welche in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle ausgesprochen, oder vielmehr unmittelbar dieses selbst ist. Der Mensch bezieht sich direkt auf die Gottheit nur im Gefühle, nicht im Wissen und im Wollen; das Gefühl ist die einzige Form, in der das Absolute seinem Begriffe gemäß, d. h. gegensatzlos gesetzt sein kann. Aber ist das Gefühl nicht das der schlechthinigen Abhängigkeit, sondern ein relatives Abhängigkeits- oder relatives Freiheitsgefühl, so bezieht sich der Mensch auch im Gefühle nicht auf die Gottheit. Er mag glauben, sich auf dieselbe zu beziehen; in Wahrheit aber berührt und trifft er sie nicht. So lange der Mensch der Gottheit gegenüber noch ein Freiheitsgefühl hat, nimmt er sie ganz so, wie das, was ihre Negation und ihr Gegentheil ist, wie ein sinnliches Etwas. Er hat daher auch in diesem Gefühle nicht eigentlich sie, sondern nur ihr Gegentheil, er hat ein falsches und untergeschobenes Objekt. Er vermeint sich mit der Unendlichkeit zusammenzuschließen und umarmt nur ein endliches und irdisches

Etwas. Wohl also ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl so gewiß Religion, als die Religion die Beziehung des Menschen auf die Gottheit ist; das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist die einzig mögliche und wirkliche Beziehung auf die Gottheit. Religiös ist mithin der Mensch dann, wenn er aus dem Wechselverkehr heraus, in dem er mit der Welt steht, sich in die Stille seines Insichseins, die Ruhe seines unmittelbaren Selbstbewußtseins zurückzieht und hier nur von dem Gefühle der schlechthinigen Bedingtheit seiner ganzen Kraft, der absoluten Abhängigkeit seines ganzen Daseins durchdrungen und beseelt wird.

Das Gefühl, zeigten wir früher, sei die Form des Geistes, worin dieser die Gegensätzlichkeit, in die er durch sein Wissen und Wollen gespalten ist, bewältige und sich als siegende Einheit bethätige. Wir bemerkten, daß für den Geist in Form des Gefühls die Gegensätzlichkeit deswegen aufgehört habe, weil er sich in derselben auf seinen Inhalt nicht gegenständlich beziehe. Vergegenständlichung des Inhaltes und Entgegengesetztsein desselben hing aufs Genaueste zusammen. Jetzt, nachdem wir den Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls gefunden haben, müssen wir sagen, daß in der wahrsten Weise allein in ihm, nicht schon in jedwedem Gefühle, alle Gegensätzlichkeit überwunden sei. Jedes sonstige Gefühl hat einen bestimmten Inhalt, nur ist dieser Inhalt wegen Mangels der Vergegenständlichung nicht in seiner Bestimmtheit gesetzt. Der Geist in Form des Gefühls bezieht sich also immer doch auf einen Inhalt, der an sich und der realen Möglichkeit nach ein bestimmter und gegensätzlicher ist. Und wie der Inhalt in jedem sonstigen Gefühle an sich ein bestimmter ist, ebenso

ist auch das fühlende Subjekt, das Ich, an sich und der Potenz nach ein bestimmtes. Etwas ist ein bestimmtes überhaupt so lange, als es nicht Totalität ist. In keinerlei Weise aber läßt sich von dem Ich, sofern es sich auf einen bestimmten Inhalt bezieht, oder einem bestimmten Inhalte gegenüber gedacht wird, behaupten, daß es Totalität sei. Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. In ihm hat einmal der gefühlte Gegenstand aufgehört, ein an sich bestimmter und der Gegensätzlichkeit angehöriger zu sein und zweitens ist bei näherer Betrachtung auch das Ich nicht mehr ein bestimmtes, sondern wirkliche Totalität. Das Erste, daß der Gegenstand auch an sich kein bestimmter und gegensätzlicher mehr sei, versteht sich von selbst; der Gegenstand ist das Absolute, dessen Begriff ja in der Erhabenheit über alle Gegensätzlichkeit besteht. Das Zweite, daß das Ich in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle wirkliche Totalität sei, verdient eine nähere Erwägung. Diese Erwägung ist um so nöthiger, als unter dieser Totalität nicht etwa nur die Totalität des Ich, sondern die Totalität überhaupt zu verstehen ist. Die Totalität des Ich ist nur relative Totalität und hat die Totalität des natürlichen Seins sich zur Seite. Die Totalität überhaupt ist die Einheit dieser beiden Totalitäten. Die Behauptung ist, daß das Subjekt, was sich schlechthin abhängig fühlt, in diesem Gefühle seiner schlechthinigen Abhängigkeit die Totalität, als die Einheit dieser beiden Totalitäten, also die Welt überhaupt repräsentire. In die schlechthinige Abhängigkeit des Subjekts soll die schlechthinige Abhängigkeit alles übrigen Seins mit eingeschlossen, in derselben mit einbegriffen sein. „Diese

Aufhebung der Gegensätze, bemerkt Schleiermacher, könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein bedingtes und bestimmtes würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze begriffenes; denn insofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins sein kann, also durch den transcendenten Grund selbst. Diese transcendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl und in diesem also ist der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt. Sie ist also insofern als in unserem Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als wirkendes und leidendes gesetzt ist, also sofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identificiren; also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochten ist d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl."

Die Behauptung, daß in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle das Subjekt Repräsentant der Welt sei, scheint der nächsten und unmittelbarsten Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu widersprechen. Dies scheint im Subjekte nur dadurch zum Dasein zu kommen, daß dasselbe sich von dem es umgebenden weltlichen Sein abkehrt, seinen Zusammenhang damit unterbricht und in die weltlose Stille seines Gemüthes einkehrt. Wie kann es Repräsentant der ganzen Welt sein, wenn sein Thun grade

darin besteht, sich gegen die übrige Welt zu isoliren, aus derselben in seine abgesonderte Einzelheit hineinzuflüchten. Um in den Zustand des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls hineinzukommen, muß das Subjekt allerdings von der ihm zur Seite stehenden übrigen Welt abstrahiren; aber es muß zu diesem Zwecke nicht minder auch von sich abstrahiren. Es darf nicht dabei stehen bleiben, sich in seiner Isolirung und in seinem Gegensatze gegen die übrige Welt festzuhalten; so lange es sich in sich der Welt gegenüber fixirt, hat es noch keine Beziehung zur Gottheit gewonnen. Indem sich das Subjekt auf die Gottheit bezieht, kehrt sich sein Blick auch von seinen eigenen Besonderheiten ab; die Gottheit ist ihm alle Gegenständlichkeit; an seinen, seine Eigenthümlichkeit constituirenden, bestimmten Seiten und Gedanken nimmt es kein Interesse mehr. Das Subjekt ist sich, sofern es sich auf die Gottheit bezieht, nicht mehr das so und so bestimmte; alle seine eigenen Bestimmtheiten sind für es ebenso untergegangen und verschwunden, wie die übrigen weltlichen Bestimmtheiten. Aber ist sich im Angesichte der Gottheit das Subjekt nicht mehr ein so und so bestimmtes, so kann es nur ein Endliches überhaupt sein. Als Endliches überhaupt aber steht es nicht mehr ausschließend der übrigen Welt gegenüber; als Endliches überhaupt stellt es in sich die Bestimmtheit dar, die die gemeinsame Bestimmtheit seiner und alles übrigen weltlichen Seins ist; als Endliches ist es also wirklich Repräsentant der ganzen Welt. Um sich auf die Gottheit zu beziehen, muß also das Subjekt die Totalität der Bestimmtheiten, worin seine eigenen mit einbegriffen sind, negirt haben; das Sein, was in und aus dieser Negation der Bestimmtheiten und Unterschiede

zurückbleibt, ist nur die bestimmungs- und unterschiedslose Endlichkeit.

Die Einsicht, daß das Subjekt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in der That Repräsentant der Welt sei, können wir auch noch in anderer Weise gewinnen. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott schließt absolut jedes Freiheitsgefühl aus. Das Subjekt kann der Gottheit gegenüber nicht frei sein, weil es auf dieselbe nicht einzuwirken vermag. Nur wo Selbstthätigkeit ist, die auf ein Anderes übergeht und dasselbe bestimmt, ist Freiheit. Aber ist vor der Gottheit die Freiheit des Subjektes gebrochen, so ist damit auch die Selbstthätigkeit und Freiheit alles übrigen weltlichen Seins gebrochen. Die Selbstthätigkeit und Freiheit des übrigen Seins ist nicht größer und intensiver, als die des Subjektes. Da, wo die Freiheit des letzteren nicht zu bestehen vermag, kann auch die des ersteren keinen Bestand haben. Das Schicksal der einen ist zugleich das der andern. In der einen ist völlig und ganz auch die andere repräsentirt und negirt. In die schlechthinige Abhängigkeit des Subjekts ist mithin die schlechthinige Abhängigkeit der gesammten Welt eingeschlossen.

Als die Wissenschaft des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bestimmt Schleiermacher die Dogmatik. Nach dem, wie der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bestimmt ist, scheint die Frage nicht unpassend zu sein, ob eine Wissenschaft desselben möglich sei. Wissenschaft und schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl scheinen ganz widersprechende Begriffe zu sein. Zum Begriffe der Wissenschaft

gehört eine unendliche Vielheit, eine Fülle bestimmten Inhaltes; sie selbst ist nichts Anderes, als das System desselben. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl scheint jede Vielheit bestimmten Inhaltes von sich auszuschließen. Seine beiden Seiten sind Gott und die im Subjekte repräsentirte Welt. Daß die Seite Gottes jede Vielheit bestimmtes Inhaltes von sich ausschließe, ist wiederholt ausgesprochen und im Vorigen auch bewiesen worden. Aber auch die Seite der Welt, wie sie im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzt ist, scheint das Gegentheil des unterschiedenen und konkreten Inhaltes zu sein. Die Welt ist ja nur als Endlichkeit überhaupt darin gesetzt; die Endlichkeit überhaupt drückt die Gemeinsamkeit alles bestimmten und unterschiedenen weltlichen Seins aus; sie ist als diese Gemeinsamkeit die Abstraktion von dem Sein in seiner Bestimmtheit, die Negation desselben in seiner Unterschiedenheit. Woher also, wenn es eine Wissenschaft vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle geben soll, entnimmt die Wissenschaft ihren Inhalt?

Der Wissenschaft steht das Recht der Analyse frei. Durch Anwendung der Analyse bringt sie es auch in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle und aus ihm heraus zu einem Inhalte. Die Seite Gottes schließt freilich auch die Analyse aus; nicht so aber die Seite der in dem Subjekte repräsentirten und in dem Begriffe der Endlichkeit zusammengefaßten Welt. Wenn schon beide Seiten des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine wirkliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit einschließen, so unterscheiden sie sich doch sehr wesentlich darin, daß die Seite der Endlichkeit die Möglichkeit bestimmten Seins enthält, die Seite Got-

tes auch diese Möglichkeit ausschließt. Enthält die Seite der Welt die Möglichkeit eines unendlich vielfachen und bestimmten Seins, so kann durch die Analyse diese Möglichkeit in Wirklichkeit umgewandelt werden. Gegenstand und Inhalt der Dogmatik ist hiernach die Betrachtung 1) der Welt im Allgemeinen, 2) der Welt im Besondern oder in ihren wesentlichen Theilen, wie sie auf die Gottheit bezogen ist, in einem Verhältnisse zu derselben steht. Das Verhältniß, was die Welt im Besonderen oder in ihren Theilen zu Gott hat, kann natürlich kein anderes als das sein, was sie im Allgemeinen zu ihm hat. Wenn sie überhaupt von Gott schlechthin abhängig ist, muß sie es auch in ihren Theilen sein und hat sie in ihrer Allgemeinheit die schlechthinige Abhängigkeit zu ihrem Wesen, so haben dieselbe auch ihre Theile zu ihrem Wesen. Die beiden wesentlichen Hälften, worin sich die Welt dirimirt, sind der subjektive Geist und die Natur. So gewiß die Beziehung auf die Gottheit die höchste Form des Geistes darstellt, ebenso gewiß muß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl den höchsten Standpunkt der Entwicklung des Geistes ausdrücken. Ihm, als dem höchsten Standpunkte, gehen andere niedere Standpunkte, als seine Bedingungen und Möglichkeiten, voran. Die Dogmatik muß diese Bedingungen in ihrer Stufenfolge angeben und aus ihnen heraus das sucessive Werden des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aufzeigen. Die Natur kann zum Gefühle ihrer schlechthinigen Abhängigkeit nur in dem Geiste kommen. Die Dogmatik hat sie daher nicht an und für sich, sondern nur in ihrer Beziehung zum Geiste und dem von diesem zu erreichenden höchsten Standpunkte zu betrachten. Die Natur hat in der Dogmatik so-

viel Werth und so viel Bedeutung, als sie in sich selbst Mitbedingungen zur Verwirklichung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls enthält. Ohne Natur gelangt der Geist nicht zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein; ohne Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist kein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl möglich. — Wie Natur und Geist von der Dogmatik so dargestellt werden müssen, daß sie die reale Möglichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, als ihres Wesens, enthalten, so hat die Dogmatik weiter nachzuweisen, daß auch die bestimmten Seiten, sowohl die der Natur als auch die des Geistes nichts der schlechthinigen Abhängigkeit Widerstreitendes enthalten können. Ist der Geist überhaupt schlechthin abhängig von Gott, so muß es auch jede bestimmte geistige Erscheinung sein. Selbst das Uebel und das Böse muß sich auf die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zurückführen lassen.

Wir sehen, die Dogmatik erhält dadurch eine Mannigfaltigkeit des Inhaltes, daß die Seite im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, welche sich schlechthin abhängig fühlt, nämlich die Welt, nicht in ihrer Allgemeinheit belassen, sondern in ihre Besonderungen, von denen die einen wieder einen allgemeineren, die andern einen mehr besonderen Charakter an sich tragen, zerlegt wird. Die Seite Gottes, sofern sie alle Bestimmtheiten und Unterschiede von sich ausschließt, muß natürlich stets dieselbe sein; sie drückt stets das Woher der schlechthinigen Abhängigkeit, also nichts Anderes für die besonderen Seiten der Welt aus, wie für die Welt im Allgemeinen. Inhalt der Dogmatik sind also, wollen wir es kurz bezeichnen, die hinsichtlich ihrer Aus-

gangspunkte verschiedenen, aber alle Einen Zielpunkt verfolgenden Beziehungen der Welt auf Gott.

Durch Analyse also der im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle gesetzten Gesammtendlichkeit oder einheitlichen Welt erhält die Wissenschaft der Dogmatik ihren Inhalt. Im Sinne Schleiermachers müssen wir behaupten, daß die Wissenschaft, um es zu einem bestimmten Inhalte zu bringen, auch selbst diese Analyse nicht nöthig habe. Eine nähere Betrachtung wird zeigen, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Bestimmtheit und den Unterschied, den wesentlichen Zweck der Analyse, bereits an sich selbst habe. Um es zu einem bestimmten Inhalte zu bringen, hat die Wissenschaft nichts weiter zu thun, als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl so zu nehmen, wie es ist und sich selbst darbietet. Aber wiefern hat das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Bestimmtheit an sich selbst? Es ist dem Subjekte nach Schleiermacher unmöglich, in dem Maaße von den Bestimmtheiten der Welt und seinen eigenen zu abstrahiren, daß es die reine ununterschiedene Endlichkeit, die in sich schlechterdings nicht specificirte Welt darstellt. Jede Abstraktion hat nur einen relativen Charakter; jede läßt also unüberwindbare Bestimmtheiten zurück. Oder, was hiermit ganz identisch ist, das Subjekt ist nicht im Stande, in dem Maaße reines Gefühl zu sein, daß es alles Denken und Wollen gänzlich in sich zu unterdrücken vermöchte. Soweit aber das Gefühl Denken und Wollen in sich nicht zu negiren vermag, soweit ist in ihm ein bestimmter Inhalt als bestimmter, sei es wie im Denken ein bestimmter weltlicher Gegenstand, oder wie im Wollen ein bestimmter Zweck gesetzt. Das, was vom Gefühle über-

haupt gilt, gilt auch von dem schlechthinigen Abhängigkeits-gefühle. Auch in diesem sind entweder noch bestimmte Gegenstände oder bestimmte in Handlungen überzugehende Zwecke mitgesetzt. Weit entfernt also, daß sich das Subjekt nur aus der abstrakten Stille des Gefühls auf die Gottheit bezieht, bezieht es sich vielmehr auf dieselbe zugleich von einem bestimmten in seinem Gefühle mit vorhandenen Inhalte. „Wie ist es nun, fragt Schleiermacher, mit dem Haben (des Absoluten) im religiösen Bewußtsein? Allerdings ist in demselben das Absolute, aber nicht an und für sich, wie wir es in der Speculation suchten, sondern immer an einem andern, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist. Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewußtsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen." Auch in seiner Dogmatik weis't Schleiermacher darauf hin, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nie wechsellos sich immer selbst gleich vorkomme. „Letzteres, bemerkt er, wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt sich auch als unmöglich, wenn nicht unser Vorstellen und Thun ganz von Selbstbewußtsein entblößt sein soll, wodurch der Zusammenhang unseres Daseins für uns selbst unwiederbringlich zerstört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höch-

sten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche (gegensätzliche) Selbstbewußtsein gesetzt sei. Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz und in anderen wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dies Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommner Zustand. Aber auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewußtsein wäre, würde dies ein unvollkommner Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht."

Das Subjekt, sagten wir, müsse, um das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott in sich zur Wirklichkeit zu bringen, ebensosehr von den Gegenständen der übrigen Welt, als von der Totalität seiner eigenen Bestimmtheiten abstrahiren. Durch diese Abstraktion war es Repräsentant der Endlichkeit oder der Welt überhaupt, der einheitlichen Welt. Jetzt erfahren wir, daß es diese Abstraktion nicht nöthig habe, daß es vielmehr von jedem Ge-

genstande der Welt und jeder seiner eigenen Bestimmtheiten zu Gott übergehen, an jedem bestimmten Sein und Gedanken das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit in sich realisiren könne. Wir sehen also, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner lebendigen Wirklichkeit eine unendliche Mannigfaltigkeit bestimmten Seins an sich selbst hat und daß also die Wissenschaft nicht erst durch Analyse diese Mannigfaltigkeit zu erzeugen braucht. Immer aber muß festgehalten werden, daß diese ganze Mannigfaltigkeit nur den Ausgangspunkt der Realisirung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bildet und ohne störenden Einfluß auf die göttliche, ihrem Wesen nach unveränderliche, Einheit bleibt. — Wenn auch das Subjekt nicht nöthig hat, um das Abhängigkeitsgefühl in sich zum Leben zu bringen, von der Totalität der weltlichen Bestimmtheiten zu abstrahiren, so muß doch behauptet werden, daß nicht eher, ehe es dieser Abstraktion möglichst fähig geworden ist, von ihm das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an einem bestimmten Weltlichen vollzogen werden könne. Das Abhängigkeitsgefühl, welches die reine Abstraktion von allem Weltlichen enthält, muß stets die Voraussetzung bilden für das Abhängigkeitsgefühl, welches seinen Ausgangspunkt von einem bestimmten Weltlichen nimmt. Der Grund hiervon liegt nahe. So lange das Subjekt unfähig ist, durch Abstraktion von dem bestimmten Weltlichen sich zur Einheit der Welt, zur Einheit des Endlichen überhaupt, zu erheben, wird es noch mehr unfähig sein, der von der Welteinheit specifisch unterschiedenen göttlichen Einheit inne zu werden. So lange sich das Subjekt noch nicht zur Welteinheit und, sich mit dieser identificirend zur Gottheit zu erheben vermag, ist die Ge-

fahr vorhanden, daß es ein bestimmtes Weltliches nicht sowohl auf die göttliche Einheit, als vielmehr auf ein falsches, ein ungöttliches Göttliche beziehen werde. Wie sollte das Subjekt ein Bestimmtes auf die über die Welteinheit hinausliegende Einheit zu beziehen vermögen, wenn ihm noch nicht einmal die Welteinheit aufgegangen ist! Hat es sich erst einmal zur Welteinheit und von dieser zur göttlichen Einheit erhoben, so wird dann sein bestimmtes Abhängigkeitsgefühl auch nie dem allgemeinen widerstreiten. Es muß möglich sein, daß ich das, was ich als Ganzes in seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gefühlt habe, ebenso auch in seinen Theilen in derselben Abhängigkeit von Gott fühlen kann. Wie das, was vom Ganzen und dem Allgemeinen gilt, nothwendig auch von den Theilen und den Besonderheiten gelten muß, also muß vom bestimmten Abhängigkeitsgefühl das gelten, was vom allgemeinen gilt. Ohne das allgemeine aber ist das bestimmte ein unwahres und sich selbst wiedersprechendes.

Wir sagten von dem Gefühle aus, daß es die Form des Geistes sei, worin derselbe seine im Denken und Wollen gesetzte Gegensätzlichkeit wiederum in die Einheit zurückführe und wir bemerkten näher, daß es insbesondere das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei, dessen Wesen und Begriff in der Ueberwindung alles Gegensätzlichen bestehe. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sollte durch seine Ueberwindung aller Gegensätze den höchsten Standpunkt, die höchste Entwicklungsstufe des Geistes darstellen. Daß nun das allgemeine schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wirklich die Ueberwindung aller weltlichen Gegensätze sei, liegt aufs Klarste und Unmittelbarste in seinem Begriffe.

Das Subjekt ist ja in demselben Repräsentant der Endlichkeit überhaupt oder der Welt, wie sie die alles Bestimmte in sich zusammennehmende und dasselbe zum bloßen Momente oder zur Möglichkeit in sich herabsetzende Einheit ist. Aber nicht scheint es auf der Hand zu liegen, daß auch das bestimmte, d. h. das von einem bestimmten Weltlichen ausgehende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl diese Ueberwindung der weltlichen Gegensätze sei. Das bestimmte Abhängigkeitsgefühl scheint so gewiß, als es von einem bestimmten Weltlichen seinen Ausgangspunkt nimmt, selber in das Gebiet der Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit hineingestellt zu sein. Indessen bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß dem nicht so sei. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nimmt freilich von einem bestimmten und auch gegensätzlichen Weltlichen seinen Ausgangspunkt; die Art und Weise aber, wie es sich zu demselben verhält, enthebt dasselbe seiner Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit. Das Bestimmte wird im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle auf die Gottheit bezogen; es wird nach seinem ganzen Sein als bedingt durch diese gesetzt. Durch diese Beziehung auf die Gottheit wird es aus seiner Beziehung auf das übrige Weltliche herausgerissen; sowohl die positive als auch die negative Beziehung auf dasselbe hört dadurch auf. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl würde dann die Gegensätzlichkeit an sich haben, wenn es das bestimmte Weltliche in seiner Bestimmtheit anderem Weltlichen gegenüber fixirte. Da es aber das Bestimmte auf die Gottheit bezieht, so hebt es grade hierdurch dessen Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit auf. Das Bestimmte wird als Bestimmtes in seiner Beziehung auf die Gottheit negirt; es wird aus einem be-

stimmten Endlichen nur ein Endliches überhaupt. Das bestimmte Endliche steht wohl im Gegensatze zu Anderem; das Endliche überhaupt aber drückt die Gemeinsamkeit alles bestimmten Endlichen aus. Dadurch, daß das bestimmte Endliche in seiner Beziehung auf die Gottheit zu einem Endlichen überhaupt wird, erweis't in Wahrheit auch es sich, grade wie das Subjekt, als den Repräsentanten der Welt überhaupt, der Welt in ihrer Einheit gedacht. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in jeder Form ist also wirklich der Standpunkt des Geistes, auf dem er nicht in der Gegensätzlichkeit begriffen, sondern über dieselbe das negative Hinaus ist.

G. Das Verhältniß der Religion und Philosophie zu einander.

Das Princip der Philosophie ist das Wissen, das der Religion das Gefühl. Vom Wissen haben wir gesehen, daß es sich nur indirekt auf das Absolute beziehe; das Gefühl dagegen ist vermöge seiner eigenthümlichen Natur einer direkten Beziehung auf dasselbe fähig. Es scheint hieraus zu folgen, daß die Religion höher als die Philosophie stehe. „Wenn nun, bemerkt Schleiermacher, das Gefühl von Gott das religiöse ist, so scheint deshalb die Religion über der Philosophie zu stehen, wie auch Viele behaupten. Es ist aber nicht so. Wir sind hierher gekommen, ohne von dem Gefühle ausgegangen zu sein, auf rein philosophischem Wege. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus. Dagegen ist sie unter

dieser Form völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem Andern; nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz (zwischen dem eigenen Sein und dem außer uns gesetzten) ist man sich der Einheit bewußt." „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen. Das philosophische Bestreben will es aber rein für sich haben und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer nothwendigen Voraussetzung bewußt zu sein, so daß es jedem nachweisen kann, so gewiß man wissen wolle, so gewiß bedürfe man dieser Voraussetzung des Absoluten, in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien. Deshalb aber bleibt nun doch der Philosoph nicht zurück, weil er will, was ein anderer nicht hat." „Streit zwischen Religion und Philosophie auf zwiefache Weise. 1) Streit der einen gegen die andere, so daß sie sich gegenseitig gar nicht anerkennen 2) Streit beider um den Primat. Der eine wie der andere ist nichtig, denn die Interessen der einen sind durchaus nicht denen der andern entgegen und von einem Primat der einen vor der andern kann auch nicht die Rede sein." „Das die höheren Zustände des Selbstbewußtseins begleitende Bewußtsein Gottes im Gefühl, also das religiöse, hat Reflexionen über dies Gefühl hervorgebracht, die theologische Begriffe sind. Diese sind von der Speculation immer angegriffen, und insofern auch mit Recht, als man immer darthun kann, daß sie inadäquat sind, sofern wir

sie isoliren. Sie sind Reflexionen über ein einzelnes Element in unserem Selbstbewußtsein und nur, wenn man alles andere hinzunimmt, sind sie adäquat. Sagt man aber, sie sollen nichts sein als Darstellungen der Art, wie das Bewußtsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein ist, dann kann man sie sich gefallen lassen, weil sie dann nicht unmittelbare Darstellungen sein wollen, sondern nur mittelbare. Man kann sie sich um so eher gefallen lassen, als alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich ebenso inadäquat sind, wenn sie nicht negativ sind." „Indem wir wissen, wir haben das Absolute immer nur an einem Andern, haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken dasselbe ist, das in allem Denken mitgesetzte Bewußtsein des Transcendenten, die reine Identität des Idealen und Realen."

Religion und Philosophie sind also nach Schleiermacher einander coordinirt, keine der andern subordinirt. In jeder ist der andern gegenüber ein Vorzug, aber auch ein Nachtheil gesetzt. In letzterer Rücksicht ergänzen sie sich einander; ihr Zusammen ist erst die wirkliche Totalität. — Die Philosophie bezieht sich nicht direkt auf das Absolute. Sie hat eine direkte Beziehung nur auf das, was erkannt werden kann; erkannt aber kann das Absolute nicht werden. Erkannt kann nur dasjenige werden, was Bestimmungen in sich enthält; das Absolute enthält diese nicht in sich. Das Absolute erkennen hieße, Bestimmungen und Prädikate in ihm setzen, und dies hieße, es zum Gegentheil von dem machen, was es an und für sich ist. Soll von einer Erkenntniß des Absoluten die Rede sein, so kann dieselbe keinen positiven, sondern nur einen rein negativen Charakter

an sich tragen. Die negative Erkenntniß sagt nicht, was das Absolute sei, sondern vielmehr, was es nicht sei. Sie sagt, daß es die Negation aller Bestimmungen, d. h. das positiv absolut Unerkennbare sei. Die negative Erkenntniß ist wesentlich schon indirekte Erkenntniß. Die direkte Erkenntniß dringt in das Objekt ein; die negative ist indirekt, weil sie von demselben nur etwas Anderes abhält. Die Philosophie bezieht sich stets nur indirekt auf das Absolute d. h. sie bezieht sich immer nur durch ein Anderes auf dasselbe. Das gedoppelte Andere, wodurch sie sich auf dasselbe bezieht, ist die Idee des Wissens und Wollens. Wissen und Wollen sind Negationen des Absoluten; dennoch vermitteln sie die Beziehung auf dasselbe. Auch beim Wissen und Wollen muß das Erkennen, will es sich durch sie auf das Absolute beziehen, negativ verfahren. Das Wissen, wie das Wollen enthält die Einheit, aber auch den Unterschied von Denken und Sein. Diesen letzteren, den Unterschied, muß es negiren und nur in dieser Negation und durch dieselbe bezieht es sich auf dasselbe. Es kann gesagt werden, daß die Philosophie das Absolute rein habe. Sie hat es deswegen rein, weil sie sich auf dasselbe mittelst der Negativität, durch die alles Fremdartige abgewehrt wird, bezieht. Die Philosophie findet das Absolute stets an einem Andern; ihr wesentliches Thun aber besteht darin, es von diesem zu entbinden und loszumachen. Sie macht es zu dem, was es an sich ist, zu einem Transcendentalen, welches als solches die Bedeutung der Bedingung und Voraussetzung für dies Andere hat. — Die Religion bezieht sich positiv und direkt auf das Absolute. Hierin ist ihr Unterschied von der Philosophie und ihr Vorzug vor der-

selben begründet. Aber eben darin, muß behauptet werden, liegt auch ihr Nachtheil. Darin ist nämlich enthalten, daß sie dasselbe nicht rein, sondern mit einem ihm Fremdartigen vermischt nimmt. In dem Gefühle, worin sich der Mensch auf das Absolute bezieht, ist noch ein anderer Faktor als das Absolute gesetzt. Selbst wenn dieses Andere nicht ein bestimmter weltlicher Gegenstand oder ein bestimmter Zweckbegriff ist, Ein Anderes, wenn auch alles Uebrige entfernt werden könnte, bleibt und dies ist das Subjekt selbst. Indem sich das Subjekt im Gefühle auf das Absolute bezieht, ist es Beides, sowohl Fühlen des Absoluten als auch Fühlen seiner selbst. Es fühlt das Absolute nur, indem es zugleich sich fühlt und, indem sich, zugleich das Absolute. Die Religion hat also wirklich das Absolute nur mit demjenigen zusammen, was die Negation desselben ist.

Aus dem Gesagten erhellt aufs Klarste, daß Religion und Philosophie keinesweges absolut gleichgültig und beziehungslos einander gegenüberstehen. Sie sind darin wesentlich auf einander bezogen, daß sie beide es mit der identischen und derselben Idee des Absoluten zu thun haben. Dies Identische wird nur von der einen mit dem zusammen, was seine Negation ausmacht, von der andern freilich abgesondert und losgelöſ't von der Negation, aber dafür auch nicht direkt, wie von jener, sondern nur indirekt aufgefaßt.

Kritische Bemerkungen zur Dialektik.

Um den metaphysischen Standpunkt der Dialektik richtig zu bestimmen, müssen wir unseren Blick noch einmal auf die Idee richten, womit sie anhob, auf die Idee des Wissens. Nicht schon jedes Denken war Wissen. Das Denken, welches die Bedeutung des Wissens hatte, unterschied sich durch eine doppelte Beschaffenheit, einen zwiefachen Charakter von allem sonstigen Denken. Die eine nothwendige Beschaffenheit, die es an sich haben mußte, war die Allgemeinheit, die andere die Objektivität. Einmal sollte nur dasjenige Denken Wissen sein, welches von allen denkenden Subjekten auf demselben Wege und als ganz identisches Resultat producirt wird, zweitens nur dasjenige Denken Wissen, welches in gesetzter und bewußter Weise in sich das äußere Sein abbildet und zur Darstellung bringt. Beide Charaktere des Wissens kommen darin überein, daß sie die rein subjektive Beschaffenheit aus der Idee des Wissens eliminiren wollen. Als subjektiven beweis't sich nämlich der Geist in dem zwiefachen Gegensatze, theils in dem gegen andere Geister, theils in dem gegen das Natursein. Im Wissen soll sowohl die Schranke getilgt sein, die den einen Geist von andern Geistern, als auch die, welche ihn von der Natur scheidet. Wir erkannten, daß von Schleiermacher dem zweiten Wissensmomente deswegen der Vorrang eingeräumt wurde, weil es bereits das erste Moment in sich mitenthielt und also im Grunde die Bedeutung der Totalität hatte. Nach dem zweiten Wissensmomente soll das Denken mit dem äußeren Sein nicht bloß übereinstimmen, sondern es soll diese Uebereinstimmung auch eine ge-

setzte und bewußte sein. Das volle Bewußtsein und die Ueberzeugung davon, daß sein Denken wirklich das äußere Sein in sich abbilde, kann das einzelne Subjekt nur durch die Gewißheit erlangen, daß es in seinem Denken von den übrigen Subjekten keinen Widerspruch, sondern im Gegentheil Zustimmung erfährt. Ist auch in dem Denken der übrigen Individuen ein bestimmtes Sein grade so wie in dem meinigen abgebildet, so kann ich nicht mehr daran zweifeln, daß mein Denken dies Sein wirklich und so enthalte, wie es an und für sich ist.

In dem zweiten Wissensmomente, wonach das Denken das äußere Sein in sich abbilden soll, liegt dies, daß dem Denken oder dem Geiste sein Inhalt von der Außenwelt herkommt. Die Behauptung, daß das Denken oder der Geist seinen Inhalt allein von der Außenwelt her empfangen könne, ist die wesentliche und principielle Behauptung des Empirismus. Schleiermacher scheint also sogleich in seiner an die Spitze der Dialektik gestellten Begriffsbestimmung des Wissens den Empirismus als den allein wahren metyphysischen Standpunkt auszusprechen. Geist und Natur verhalten sich im Empirismus zu einander wie Form und Inhalt. Der Geist ist die leere Form, welche ihre Erfüllung erst durch die äußeren Dinge erhält. Allein durch sich und aus sich heraus vermag er nicht, es zu einem Inhalte zu bringen; ohne sich an die Dinge zu wenden und sie in sich hineinzuziehen, bleibt er in sich selbst eine völlig unbestimmte und aller Concretion entbehrende Einheit. Locke, der die Metaphysik des Empirismus aufgestellt und zugleich erschöpft hat, nennt den Geist ein weißes Blatt Papier, was von Außen, durch die Dinge,

beschrieben werde. Da in den Geist die äußeren Dinge nur durch das Medium der Sinnesthätigkeit eingehen können, muß man es natürlich finden, daß diese auf dem Standpunkt des Empirismus eine bedeutende Rolle spielt. Locke nennt die Sensation die Quelle, aus der dem Geiste seine Objekte, die Ideen, entspringen. Auch Schleiermacher bezeichnet die organische Thätigkeit als diejenige, durch welche allein die unbestimmte und leere Einheit des Geistes zur bestimmten Vielheit d. h. zum Inhalte gebracht werden könne.

Da der Begriff des Geistes im Empirismus nur darin besteht, Form für den von Außen kommenden Inhalt zu sein, so kann natürlich seine einzig mögliche Thätigkeit auch nur formeller Art sein. Rein formelle Thätigkeiten des Geistes sind die Abstraktion und die Analyse. Durch die erste ist es dem Geiste möglich, sich von den gegebenen bestimmten Dingen zu deren Gattungen zu erheben, durch die zweite, die in der Einheit jedes Dinges enthaltenen vielfachen bestimmten Seiten zu fixiren und sich zum Bewußtsein zu bringen. Diese beiden formellen Thätigkeiten des Geistes finden wir bei Locke und ebenso auch bei Schleiermacher. Die intellektuelle Funktion, die der letztere als zweite Seite in der Idee des Wissens der organischen Funktion zur Seite stellt, ist in Wahrheit nichts Anderes als die Einheit der Abstraktion und der Analyse. Wir haben früher erkannt, daß sie einmal verallgemeinernde, und zweitens bestimmende Thätigkeit war. Die Abstraktion ist jene, die Analyse diese.

Wir scheinen hiernach zu der Behauptung genöthigt zu sein, daß der metaphysische von Schleiermacher in der

Dialektik eingenommene Standpunkt, wie kein origineller, so auch kein Fortschritt in der Entwicklung der Philosophie sei. Wäre er mit dem Lockeschen ganz identisch, so würden wir von Schleiermacher die Ansicht gewinnen müssen, er habe den in der Philosophie hervorgebrochenen schwierigen Fragen dadurch entgehen wollen, daß er einen Standpunkt ergriffen, auf dem sie ganz und gar noch nicht vorhanden waren. Schleiermacher würde somit in die vorkantische Periode gehören, kein lebendiges Glied in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie bilden. Er verdiente, hätte er wirklich nur Vergangenes und Ueberwundenes erneuert, nicht, daß in der Philosophie von ihm gesprochen würde und daß diese sich irgend wie mit ihm befaßte.

So wahr im Allgemeinen das Urtheil sein mag, daß der von Schleiermacher in der Dialektik eingenommene metaphysische Standpunkt der Empirismus sei, läßt sich doch, wenn wir uns näher den bestimmten Inhalt der Dialektik vergegenwärtigen, in keiner Weise behaupten, daß dieser Empirismus ganz der Lockesche sei. Sogleich ein sehr wichtiger Punkt in der Schleiermacherschen Lehre von der Begriffsentstehung verhindert diese Behauptung. Schleiermacher verlangt, daß der Begriff nicht nur aus der organischen Funktion, sondern auch aus der intellektuellen Funktion abgeleitet werde. Er nennt den Proceß, der die Begriffe aus der organischen Funktion ableitet, den Schematisirungs- und Induktionsproceß, den, der sie aus der intellektuellen Funktion begreift, den Deduktionsproceß. Den Induktionsproceß allein findet er unvollkommen, weil er die Begriffe nicht in ihrer Nothwendigkeit aufzeige. Die Nothwendigkeit bilde in der Entstehung des Begriffs eine wesent-

liche Seite. Der Lockesche Empirismus kennt nur den einen dieser Processe, den Induktionsproceß; der andere, der Deduktionsproceß, ist ihm gänzlich fremd. Und er ist nicht bloß dem Lockeschen, sondern auch dem reinen Empirismus überhaupt fremd. Der Deduktionsproceß verlangt, daß das Besondere und Einzelne aus dem Allgemeinen durch Theilungsgründe und Entgegensetzung begriffen werde. Aller Empirismus enthält die grade entgegengesetzte Behauptung, daß das Allgemeine nur aus dem Besondern und Einzelnen gewonnen werde. Daß es ein primitives und den Ausgangspunkt bildendes Allgemeine geben könne, grade dies ist es, wogegen er namentlich kämpft, was er unausgesetzt bestreitet. In Wahrheit ist die Forderung, daß das Besondere und Einzelne aus dem Allgemeinen begriffen werde, auf Schleiermachers Standpunkt, da der Deduktionsproceß völlig an der intellektuellen Funktion hängt, mit der Forderung identisch, daß es aus dem Ich abgeleitet werde. Das Ich ist das Daseiende, das existirende Allgemeine. Würde der Empirismus eine solche Forderung aufstellen, er wäre durch sie zu seinem eigenen Gegentheile, zum Idealismus geworden. Aller Idealismus setzt das Allgemeine als das ursprüngliche und primitive Sein und verlangt, daß aus ihm heraus die Totalität des bestimmten und einzelnen Seins begriffen werde. Je nachdem dies Allgemeine entweder mit dem Ich identificirt oder noch davon unterschieden wird, gewinnt der Idealismus eine entweder mehr subjektive oder objektive Gestalt. Jedenfalls also zeigt sich Schleiermacher durch die Anerkennung des Deduktionsprocesses als einen solchen Empiriker, der sich mit seinem Gegner, dem Idealisten, ausgesöhnt, der es begriffen, daß er

weniger machtvoll ist, wenn er seinem Gegner kämpfend gegenübersteht, als wenn er dessen Macht mit der seinigen vereinigt oder die seinige durch des Gegners Macht verstärkt hat.

Die Dialektik enthält einen Punkt, worin sich Schleiermacher noch mehr als durch den Deduktionsproceß dem Idealismus annähert, ja wo er den Empirismus zu einer fast völlig verschwindenden Größe herabsetzt. Es liegt dieser Punkt da, wo Schleiermacher das Verhältniß des Begriffs zur Idee des Wissens betrachtet. Diejenigen Begriffe, setzt er fest, sind Wissen, die von Allen identisch producirt sind. Alle Subjekte sollen die Begriffe identisch zu produciren deswegen vermögen, weil in ihnen der allgemeine Grund, aus dem sämtliche Begriffe herfließen, als ein identischer vorhanden ist. Das Identische und Gemeinsame, was sich durch alle Individuen hindurchzieht, ist die Vernunft oder die intellektuelle Funktion und eben diese ist die Quelle sämmtlicher Begriffe. In der Vernunft, sagt Schleiermacher, sind alle Begriffe gegründet, nicht bloß die ethischen, sondern auch die physischen, nicht nur die höheren, sondern auch die niederen. Sie sind in ihr in ähnlicher Weise enthalten, wie im Samenkorn die Pflanze mit allen ihren Bestimmtheiten und Unterschieden enthalten ist. Die sich räumlich ausbreitende Pflanze ist im Samenkorn unräumlich d. h. nur der Anlage und Möglichkeit nach gesetzt. Das Samenkorn ist die Pflanze in der Form, in welcher ihre mannigfaltigen Seiten noch nicht als wirklich verschiedene hervorgetreten, sondern noch in einer einfachen Einheit zusammengehalten sind. Die Vernunft besitzt also die Begriffe noch nicht als wirkliche, sich gegen einander bestimmt

abgrenzende und in zeitlicher Form d. h. im Nacheinander sich gegenseitig aufnehmende, sondern sie hat sie in unzeitlicher Weise, so wie sie sich einander noch unterschiedslos durchdringen, wie sie unter sich noch in keine Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit eingetreten sind. Die Lehre von den angeborenen Begriffen hat volle Wahrheit, wenn unter dem Angeborensein nicht das zeitliche, sondern das zeitlose Enthaltensein sämmtlicher Begriffe in der Vernunft verstanden wird. Dazu daß die zunächst unzeitlichen Begriffe zeitliche werden oder daß die Vernunft die Begriffe aus sich in das Bewußtsein hervortreibt, ist die Einwirkung der natürlichen Dinge auf die Sinne und wiederum die Einwirkung der Sinne auf die Vernunft nöthig. Der Antheil der natürlichen Dinge und der Sinne an dem Dasein der Begriffe ist nur der rein formelle des den Produktionstrieb der Vernunft Sollicitirens. — Sprechen Sätze wie diese als die Wahrheit nicht ganz den Standpunkt des Idealismus aus und kämpfen sie nicht aufs Heftigste gegen den Empirismus, insonderheit gegen den, der in Locke repräsentirt ist? Lehrt nicht auch der subjektive Idealismus Fichtes, daß die Totalität der Begriffe zu ihrer Geburtsstätte das Ich hätten und daß dies sie nicht anders, als nach einem von dem Nicht-Ich erhaltenen Anstoß (einer Sollicitation) hervorzubringen vermöge. Locke dagegen leitet die Begriffe nicht aus dem Wesen des Ich, sondern ausschließlich aus den Sinnen oder aus der organischen Funktion ab. Er kämpft gegen keine Lehre mehr, als gegen die Cartesianische von den angeborenen Begriffen. So wenig aus der absoluten Leere die Fülle entstehen kann, ebenso wenig können nach ihm die Begriffe aus dem Geiste entstehen.

Fragen wir Schleiermacher, mit welchem Namen er selber seinen metaphysischen Standpunkt bezeichne, so finden wir, daß er ihn für die Einheit des Idealismus und Realismus (der Begriff des Realismus fällt im Wesentlichen mit dem des Empirismus zusammen) ansieht. Schleiermacher giebt in seiner Dialektik eine Begriffsbestimmung dieser beiden Richtungen und zeigt kritisch, an welcher Einseitigkeit eine jede laborirt. Der Idealismus ist diejenige Richtung, welche das allgemeine Sein nicht nur zum Principe, sondern auch zur ausschließlichen Wahrheit erhebt, also den einzelnen Dingen alle Wahrheit abspricht, der Realismus dagegen diejenige Richtung, welche umgekehrt nur in den einzelnen Dingen die Wahrheit sieht und das allgemeine Sein für das Nichtseiende erklärt. Haben wir in der Darstellung der Dialektik (D. p. 111 u. folgende und p. 125 und folgende) erkannt, daß dem allgemeinen Sein der Begriff, dem einzelnen Sein das Urtheil entspricht, so werden wir es nicht auffällig finden, wenn Schleiermacher beide Richtungen auch so unterscheidet, daß die eine zur ausschließlichen Wahrheit den Begriff mache und das Urtheil leugne, die andere umgekehrt das Urtheil mit der Wahrheit identificire und dem Begriff eine wesenhafte Realität abspreche. Gegen die eine, wie gegen die andere Richtung erklärt sich Schleiermacher in den bestimmtesten Worten. Er bemerkt: „Man darf nicht sagen, alles Wissen sei nur in der Form des Begriffs gesetzt, nicht des eigentlichen Urtheils; diese Behauptung hängt im Idealismus. (Dialektik p. 95.) Man darf auch nicht sagen, alles Wissen sei nur in der Form des eigentlichen Urtheils gesetzt, nicht in der des Begriffs, welche Behauptung im Realismus hängt. (Dialektik p.

96.) Gegen den Idealismus führt er Folgendes an: „Hierdurch wird das Ueberzeugungsgefühl, welches uns beim Verkehr mit den Dingen begleitet (ὀρθὴ δόξα) von dem im Begriffe (ἐπιστήμη) völlig getrennt. Es wird ferner die Relativität des Wissens aufgehoben; denn in der Idee der absoluten Einheit des Seins rein für sich, ohne diese auch als organisch entsprungen zu betrachten, ist keine und kann also auch in dem rein aus ihr abgeleiteten (a priori) keine sein. Diese Relativität hängt aber für uns mit der Idee des Wissens genau zusammen. Es wird endlich die organische Funktion, und also die Duplicität, ohne welche wir das Wissen vom unbestimmten willkührlichen Denken nicht trennen können, aufgehoben (wie denn auch dies nicht trennen zu können die alte Klage gegen den Idealismus ist.)" Gegen den Realismus erklärt er sich in folgenden Worten: „Wenn nun die Begriffe nur Zeichen sind und die Nothwendigkeit, die einzelnen Phänomene des Bewußtseins grade so für die Bezeichnung zusammenzustellen, nicht in der Affection selbst liegen kann, so ist das System der Subjekte ganz willkührlich und es geht doch eigentlich die Sicherheit des Wissens verloren und die Möglichkeit ist immer gesetzt, daß alle Prädikate auf ein anderes System von Subjekten könnten bezogen werden. Es wird also gar kein System eines für sich bestehenden Seins gewußt. Da nun zugleich die Unabhängigkeit der intellektuellen Funktion aufgehoben ist, ohne die wir kein Wissen von anderem Denken unterscheiden könnten, so wäre uns hiermit die Idee des Wissens aufgehoben." (p. 96 und 97.) „Wenn wir die Position beider Ansichten geleugnet hätten, deren eine den Begriff als Form des Wissens setzt und die an-

dere das Urtheil, so hätten wir alle Form des Wissens geleugnet und wären in der Scepsis. Da wir aber nur die Negation beider, wodurch jeder (Idealismus oder Realismus) Eine Form des Denkens als Form für das Wissen ausschloß, geleugnet haben, so nehmen wir die Position eines jeden gegen die Ausschließung des andern in Schutz. Vermöge unserer Widerlegung also des Idealismus und Realismus behaupten wir, es gebe Wissen sowohl unter der Form des Begriffs als unter der Form des Urtheils."

Außer diesen Gründen muß gegen eine Identifikation des Schleiermacherschen Standpunktes mit dem Lockeschen noch besonders der Dualismus angeführt werden, den Schleiermacher zwischen dem Denken (Geist) und dem äußeren Sein (Natur) statuirt. Die Frage Schleiermachers, ob ein Wissen d. h. eine Einheit des Denkens mit dem Sein möglich sei, kennt Locke nicht. Der letztere setzt vielmehr die Möglichkeit des Wissens voraus und beantwortet nur die Frage, mit deren Beantwortung sich auch der dem metaphysischen nachfolgende formale Theil der Schleiermacherschen Dialektik beschäftigt, wie das Wissen zu Stande komme. Die Frage, ob ein Wissen möglich sei, setzt den Dualismus zwischen Denken und Sein, Geist und Natur voraus. Locke weiß nichts von einem solchen Gegensatze. Sein Standpunkt ist darin, daß er die unbefangene Einheit zwischen Denken und Sein voraussetzt, Dogmatismus, während der Schleiermachersche dadurch, daß er seinen Ausgangspunkt von dem Gegensatze zwischen Denken und Sein nimmt, nach diesem seinem Ausgangspunkte als Criticismus und Scepticismus bezeichnet werden muß. Mag immerhin der Schleiermachersche Standpunkt Empirismus ge-

nannt werden, der Geist hat durch seinen Gegensatz gegen das natürliche Sein in diesem Empirismus einen ganz anderen Charakter als in dem Empirismus des Locke. Dieser unterscheidende Charakter desselben ist, um ihn mit Einem Worte zu bezeichnen, der der Selbständigkeit. Der Lockesche Geist, der von keinem Gegensatze gegen das natürliche Sein weiß, hat eben deswegen seinen Schwer- und Mittelpunkt in dem natürlichen Sein; der Schleiermachersche Geist, der sich das natürliche Sein als Anderes und Entgegengesetztes gegenüberstellt, zeigt eben hierin, daß er (liceat verbo uti) auf eigenen Füßen stehen könne, daß seine Existenz von seinem Gegentheile völlig unabhängig und frei sei. Der Lockesche Geist ist tabula rasa, vollkommne Leere in sich; er muß sich, da er einmal aus sich heraus nichts Wirkliches sein kann, in das natürliche Sein hineinstürzen, um durch dessen Aufnahme überhaupt Etwas in sich zu sein, dadurch seine innere Ohnmacht loszuwerden. Der Schleiermachersche Geist ist unmöglich diese Leere; die Leere muß vor der Fülle dahinsinken und kann gegen sie keinen Gegensatz bilden. Der Geist, der die Macht der Resistenz hat, muß Waffen und Rüstzeug bei sich führen, muß etwas Bestimmtes und Concretes, etwas Inhaltsvolles in sich selbst sein. Wir wollen hier von der Concretion, die er darin hat, daß ihm das System der sinnlichen Begriffe angeboren ist, absehen, dagegen auf die höhere und substantiellere verweisen, die er in der Idee der Sittlichkeit hat. Der Lockesche Geist kann durch seine Gegensatzlosigkeit gegen das natürliche Sein nicht der in sich und aus sich concret sittliche sein, wie dies durch seinen Gegensatz gegen das natürliche Sein der Schleiermachersche Geist ist. Mindestens muß die Sittlichkeit, die

sich bei Locke und die, welche sich bei Schleiermacher findet, eine ganz verschiedene sein, in einem völlig verschiedenen Verhältnisse zum Geiste stehen. Die Sittlichkeits-Idee bei Locke kann nur einen ganz empirischen Charakter haben; der Geist findet sie in sich, ohne zu wissen, woher sie ihm kommt. Bei Schleiermacher hingegen fließt sie dem Geiste aus seiner eigenen Innerlichkeit heraus, erweis't sie sich ihm als der konkrete Aufschluß seiner inwendigen, dem Elemente des Denkens angehörigen Wesenhaftigkeit. Ihr Bestehen nämlich hat die Sittlichkeit im Wollen, ihr ursprüngliches Entstehen aber in dem Denken. Sie hebt im Denken gerade so an, wie darin das Wollen anhebt. Das Denken legt sich in vollkommenster Freiheit in einem unerschöpfbaren System von Zweckbegriffen auseinander und giebt selber sich durch den Drang, dasselbe nicht in der Subjektivität des Geistes zu belassen, sondern auf dem Boden des natürlichen Seins zu verwirklichen, die Form des Wollens. Unter der Sittlichkeit ist nichts Anderes als die Totalität der gedachten, aus dem Denken in den Willen und mittelst des Willens in die äußere Wirklichkeit übergehenden Zweckbegriffe zu verstehen. Der Schleiermachersche Geist hat also mit dem Lockeschen wohl dies gemein, daß er der durch die natürliche Welt bestimmbare ist, darin aber unterscheidet er sich von ihm, daß er dies nicht ausschließlich ist, daß er vielmehr in der Idee der Sittlichkeit der bestimmenden Naturmacht seine Macht entgegenzusetzen und nicht nur entgegenzusetzen, sondern auch durch seine Macht die Naturnacht zu brechen und zu bewältigen weiß. Der Schleiermachersche Geist ist in der Idee der Sittlichkeit der sich selbst bestimmende, sich bestimmend auf das Natursein richtende, durch seine

Selbstbestimmungen das Natursein negirende und verklärende Geist.

Durch den Dualismus zwischen Geist und Natur, von dem Schleiermacher seinen Ausgangspunkt nimmt, kommt er in eine noch andere Feindschaft mit Locke. Er wird durch ihn dahin gebracht, daß er mit einem der ärgsten Feinde Lockes, mit dem Spinozismus, gemeinschaftliche Sache macht. Schleiermacher bleibt nämlich nicht bei dem Dualismus stehen, sondern er durchbricht ihn in und mittelst der Idee der Gottheit, in deren Begriffsbestimmung er ganz mit Spinoza harmonirt. Der Lockesche Empirismus hat sein Bestehen nur im Gegensatze gegen den Spinozismus; der Empirismus Schleiermachers weiß sich mit diesem in Einheit und vollkommen ausgesöhnt. Es kann keinen größeren Gegensatz als den zwischen Locke und Spinoza geben. Dieser behauptet, nur das unterschiedslose und absolut allgemeine Sein ist das allein wahre, überhaupt das einzige Sein; alles bestimmte Sein ist nur Schein, nichts als ein verschwindender modus. Jener behauptet, nur das vereinzelte Sein und zwar noch näher das bestimmte natürliche Sein ist das wahre und gehaltvolle Sein; das unterschiedslose allgemeine Sein ist ein caput mortuum der Abstraktion, ein an und für sich nicht Existirendes. Schleiermacher steht zwischen beiden in der Mitte. Auf seinem Standpunkte haben beide entgegengesetzte Behauptungen Sinn und Bedeutung. Die Behauptung, daß das schlechthin allgemeine Sein die Wahrheit sei, hebt bei ihm die andere, daß auch das bestimmte Sein ein Wahres sei, nicht auf. Das schlechthin allgemeine und das bestimmte Sein oder Gottheit und Welt bestehen bei ihm im conflictlosen und friedvollen

Nebeneinander; die absolute Wahrheit, die die Gottheit ist, duldet eine andere und von ihr verschiedene Wahrheit außer sich, die auf sie und worauf umgekehrt auch sie bezogen ist. — Für Spinoza ist die Welt in der Fülle ihrer bestimmten Gestalten wesen- und bedeutungslos; Gegenstand der Philosophie ist daher nach ihm nicht das weltliche Sein, sondern ausschließlich das alles Bestimmte durchziehende und es in ein Nichts umwandelnde Sein der Gottheit. Nicht nur in Allem die Gottheit, sondern sie als Alles erkennen, heißt philosophiren. Die Philosophie ist also, sofern sie ihrem Begriffe entspricht, Theosophie. Schleiermacher hingegen bestimmt (mit Locke) als den ausschließlichen Gegenstand der Philosophie das weltliche Sein; positiv kann nur dies letztere, nicht die Gottheit erkannt werden. Oder, wiefern von einer Erkenntniß der Gottheit gesprochen werden soll, ist dieselbe nur eine indirekte, die Erkenntniß des weltlichen Seins dagegen eine direkte. Die Philosophie ist also das grade Gegentheil aller Theosophie, sie ist Weltweisheit. — Aber darin wieder unterscheidet sich die Weltweisheit auf dem Standpunkte Schleiermachers von der bei Locke, daß jene, wovon diese nichts weiß, das unendlich allgemeine Sein der Gottheit als ihre nothwendige transcendentale Bedingung und Voraussetzung weiß. Ohne die Gottheit kann auch nicht der geringste sinnliche Gegenstand gewußt werden. Die Weltweisheit weiß sich zugleich aus Gott heraus geboren, als das Kind beider, der Gottheit wie der Welt; der Welt gehört sie durch ihren Inhalt an, aber durch ihre Form weis't sie in die Gottheit hinein.

Es erhellt, daß der Schleiermachersche Empirismus, so verwandt er anfangs dem Lockeschen schien, doch von

demselben in nicht wenigen Punkten und zwar grade in solchen, gegen die sich Locke namentlich polemisch verhielt, abweicht. Wir müssen ihm im Gegensatze gegen den Locke-schen die Prädikate des idealistischen und sceptischen geben. An dem Idealismus participirt er, sowohl wie dieser der subjektive, als auch wie er der objektive ist. In ersterer Beziehung tritt er in die innigste Beziehung zu Fichte, in letzterer zu Spinoza. Freilich müssen wir über das subjektiv idealistische Moment die Bemerkung machen, daß es im Grunde in Schleiermachers Metaphysik als Inconsequenz dastehe. Es widerspricht völlig dem Begriffe, den Schleiermacher zu Anfang der Dialektik vom Geiste und seinem Verhältnisse zum Sein aufgestellt hat. Er hat dort das Verhältniß des Geistes zum Sein als das der Form zum Inhalte oder als das der Einheit zur unbestimmten Mannigfaltigkeit bestimmt. Seinen Inhalt empfange der Geist von der Außenwelt durch die Vermittlung der organischen Funktion; er selbst, als intellektuelle Funktion, übe an dem gegebenen Inhalte nur die formelle Thätigkeit des Einigens, Verallgemeinerns und Bestimmens aus. Im Gegensatze hierzu ist auf dem Standpunkte des subjektiven Idealismus der Geist so wenig bloße Form und unbestimmte Einheit, daß vielmehr auch die Totalität des Seins und des bestimmten Inhaltes ihm angehört und sich aus seiner Innerlichkeit heraus entwickelt. Sofern im Idealismus noch ein außerhalb des Geistes befindliches Sein statuirt wird, hat dies nicht mehr die Bedeutung der Inhalt gebenden, sondern nur die den Geist, damit er sich aus sich heraus bestimme und sich durch freie Selbstbestimmung erfülle, formell bestimmenden Macht. — Der subjektiv idealistische

Satz Schleiermachers, daß sich das System der Begriffe grade so aus der Vernunft entwickele, wie sich aus dem Samenkorn die Pflanze in allen ihren Unterschieden entwickelt, steht auch im vollkommensten Gegensatze zu der Art und Weise, wie Schleiermacher die Begriffe wirklich hat entstehen lassen. Er hat sie nach Seiten ihres Inhaltes wirklich aus der organischen Funktion hervorgehen lassen; in Rücksicht auf diese Entstehung konnte er die Behauptung aufstellen, daß es keinen Begriff gebe, (selbst die allgemeinsten Begriffe nicht ausgenommen, die realen wie formalen), der nicht ein organisches Element in sich schließe. Der den Inhalt der Begriffe vermittelnde Proceß, der Induktionsproceß, sahen wir, hing ganz besonders an der organischen Funktion; der der intellektuellen Funktion angehörige Deduktionsproceß war nur ein formelles Setzen der Begriffe, weshalb Schleiermacher auch die aus ihm heraus resuktirenden Produkte „Formeln" im Unterschiede von den Schemas nannte. Bezeichnen wir daher dennoch den Schleiermacherschen Empirismus im Unterschiede von dem Lockeschen als den sceptisch idealistischen, so muß dies Prädikat des idealistischen nicht sowohl auf den subjektiven, als vielmehr den objektiven, den Idealismus Spinozas bezogen werden. Am richtigsten möchten wir den Schleiermacherschen Empirismus einen sceptisch dogmatischen nennen. Sceptisch ist er, sofern er einen Gegensatz zwischen Geist und natürlichem Sein setzt, dogmatisch, sofern er, trotz dieses Gegensatzes, die Einheit des Geistes mit dem natürlichen Sein nicht unmöglich macht, sondern sie im Gegentheil, durch die Vermittlung der Idee Gottes, zuläßt.

Eine bei weitem größere Verwandtschaft als mit dem

Empirismus des Locke hat der metaphysische Standpunkt Schleiermachers bei näherer Betrachtung offenbar mit der Kantischen Philosophie. Der Kantianismus ist jedoch in Schleiermacher durch ein anderes Element, nämlich durch den Spinozismus, integirt. Wir möchten daher nach ihren historischen Elementen die Schleiermachersche Metaphysik am richtigsten als eine Integration des Kantianismus und Spinozismus bezeichnen. Kant wie Schleiermacher setzen den Geist und das natürliche Sein einander als berechtigte Realitäten gegenüber; der Geist verschwindet nicht materialistisch im natürlichen Sein, das natürliche Sein nicht idealistisch im Geiste. Das Element, aus dem der Geist als theoretischer seinen Inhalt entnimmt, ist bei beiden die sinnliche Welt. Der theoretische Geist empfängt dadurch, daß ihm aller Inhalt aus der Anschauung (Kant) oder der organischen Funktion (Schleiermacher), also von Außen kommt, das ihm gebührende Prädikat der Passivität. Wegen dieser mangelnden Selbsterzeugung seines Inhaltes kann der theoretische Geist keine höhere Benennung beanspruchen, als die, aufnehmende und aneignende Form zu sein. Schleiermacher aber weiß es ebenso gut als Kant, daß der Geist als dies Formprincip die Macht der Umgestaltung und Veränderung des von Außen kommenden Inhaltes besitzt. Der Geist ist keine unthätige, den äußeren Inhalt in seiner Sichselbstgleichheit belassende, sondern gegen ihn reagirende und Allem, was in ihn eindringt, den Stempel seiner Wesenheit aufdrückende Form. Das auseinanderfließende äußere Mannigfaltige wird durch die Formthätigkeit des Geistes geeint, das Vereinzelte zur Gattung und Allgemeinheit erhoben, das Zufällige (man denke an den Schlei-

ermacherschen Deduktionsproceß) in ein Nothwendiges umgewandelt. Des Geistes Formthätigkeit ist einigende, verallgemeinernde und Nothwendigkeit setzende Thätigkeit. Bis hierher stimmen Kant und Schleiermacher völlig zusammen; aber grade von diesem Punkte, von der freien Formthätigkeit des Geistes aus, gehen sie verschiedene Wege. Der Umstand, daß der Geist den Dingen, wenn er sie aufnimmt, eine andere Form giebt, ist für Kant so bedeutsam, daß er dadurch die Erkenntniß der Dinge vernichtet sieht. Zum Erkennen, meint er, gehöre, daß der Geist die Dinge in sich so aufnehme, wie sie an sich sind. Das vermag der Geist nicht; er kann sie nur so nehmen, wie sie für ihn sind d. h. wie sie die Beziehung auf ihn oder seine Wesenheit mit angenommen haben. Bei Schleiermacher ist hingegen die Formveränderung, die der Geist mit den Dingen vornimmt, kein Hinderniß ihrer Erkenntniß. Nach ihm verlieren durch sie die Dinge nicht, sondern im Gegentheil sie gewinnen. Wenn der Geist die Dinge verallgemeinert, so reißt er sie aus der Form der Vergänglichkeit heraus und hebt sie in ihre unvergängliche Wesenheit empor. Wenn er sie einigt, so befreit er sie von dem Zerfallen in sich. Wenn er sie nach dem Causalitätsgesetze auf einander bezieht und sie so unter die Form der Nothwendigkeit bringt, so tilgt er an ihnen ihre, so zu sagen, spröde Selbstsucht und impft ihnen den Odem der Liebe ein. Ja Schleiermacher geht in seinem Gegensatze gegen Kant sogar so weit, daß er der Totalität der Veränderungen, die der Geist mit den Dingen vornimmt, jeglichen subjektiven Charakter nimmt und sie das objektive Thun der Dinge selber sein läßt. Die objektive Welt der Dinge hat nach ihm die Formen der Einheit, All-

gemeinheit und Nothwendigkeit an sich selbst. Er betrachtet die vereinzelten sinnlichen Dinge als die Resultate produktiver, ihnen zu Grunde liegender Kräfte. Im Sein der Kräfte haben die Dinge selbst die Form der Einheit und Allgemeinheit an sich, die ihnen der Geist giebt. Die Dinge wirken gegenseitig auf einander ein; jedes ist durch andere bedingt und bedingt wiederum andere. In dieser gegenseitigen Einwirkung zeigen die Dinge, daß ihnen die Beziehung der Nothwendigkeit, worunter sie der Geist bringt, kein fremdes und ihrem Wesen widersprechendes Gesetz ist. Diese Harmonie nun, die zwischen dem Geiste und den äußeren Dingen Statt findet, hat bei Schleiermacher keinen unmittelbaren, sondern einen vermittelten Charakter. Die Möglichkeit ihres Daseins ist weder in dem Geiste noch auch in den Dingen gegründet; sondern sie ist von demjenigen Sein abhängig, was durch seinen Begriff schlechthin über die Sphäre des endlichen Geistes und der dinglichen Welt hinausliegt, vom Sein der Gottheit. Ohne die Existenz der Gottheit würden auch nach Schleiermacher der Geist und die Dinge als zwei inkommensurable Seiten völlig auseinanderfallen und die Idee des Wissens unter die Unmöglichkeiten gehören. Schleiermacher würde, wenn es keine Gottheit gäbe, ganz mit Kant in Uebereinstimmung sein, daß Geist und Dinge zwei nur sich verneinende, sogar gegen einander völlig gleichgültige Pole bildeten. Geist und Dinge also zeigen sich völlig entgegengesetzt, wenn man sie vom Standpunkte der Welt aus betrachtet, erst vom Standpunkte des Absoluten aus angesehen, lös't sich ihr Gegensatz zur Harmonie auf.

Wohl also behauptet auch Schleiermacher, wie Kant, den Gegensatz des Geistes gegen die Dinge; er verhält sich an-

fangs gegen die Idee des Wissens rein sceptisch. Sein Unterschied von Kant besteht aber darin, daß er den Gegensatz nur den Ausgangspunkt der Betrachtung, nicht auch, wie Kant, den Schlußpunkt und das letzte Resultat derselben sein läßt. Darin, daß Schleiermacher nicht bei dem Gegensatze stehen bleibt und in der Art und Weise, wie er denselben beseitigt, beweis't er seinen Zusammenhang mit dem Spinozismus. Der Gegensatz des Denkens und des Seins ist bei Schleiermacher wie bei Spinoza in der Idee Gottes aufgehoben und zwar bei beiden darin dergestalt aufgehoben, daß ihm ein Bestehen auch nicht einmal in Weise eines Momentes gelassen ist. Gott ist bei Schleiermacher wie bei Spinoza die absolute Indifferenz und Neutralisation des Denkens und Seins, also die absolute Negation jeglicher Unterschiedenheit beider. Da nun, so schließt Schleiermacher, Denken und Sein in der Idee der Gottheit, d. h. absolut-ursprünglich in Einheit sind, beide mithin die Einheit zu ihrem absoluten Wesen haben, so müssen sie auch in ihrem weltlichen Dasein die Möglichkeit dieser Einheit in sich tragen und es muß durch sie diese Einheit an ihnen, ohne daß sie sich dadurch nach ihrem Wesen einbüßen, verwirklicht werden können. Alles, was innerhalb der Welt Denken und Sein mit einander Gemeinsames und Identisches haben, besitzen sie durch die Vermittlung der Gottheit; ja die Gottheit selbst ist es, die in ihnen in diesem Identischen immanent wird, aufhört, nur ein Transcendentales gegen sie zu sein. Ohne das Dasein der Gottheit würden Denken und Sein völlig außer einander bestehen, ein Wissen also, worin sie beide zusammengegangen sind, unmöglich sein; daß es ein Wissen giebt, davon ist die Gottheit

der alleinige Grund. Würde Schleiermacher nicht zur Vermittlung der Gottheit seine Zuflucht genommen haben, so hätte sein metaphysischer Standpunkt ganz der Kantische Dualismus sein müssen. Der Geist würde es dann nach ihm auch nur zu einem Wissen der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich bringen können; das mit dem Charakter der Objektivität ausgerüstete Wissen würde gleichfalls ein realitätsloses Ideal sein. — Es erhellt, daß unsere Bezeichnung des Schleiermacherschen Standpunktes, als der Integration des Kantianismus und Spinozismus, was das theoretische Verhältniß des Geistes zur Natur betrifft, der Wahrheit entspreche. Alles, was bei Schleiermacher ein Anderes als bei Kant ist, ist dies Andere allein durch die aufgenommene Spinozistische Gottesidee geworden. In der Aufnahme dieser Gottesidee müssen wir auch den Grund davon suchen, daß in Schleiermachers Metaphysik eine der größten Seiten der Kantischen Philosophie, nämlich die bestimmte Herausstellung der dem Denken angehörigen und seine reine Spontaneität ausmachenden Kategorien, fast gänzlich in den Hintergrund tritt. In den Kategorien zeigt der Geist nach Kant seinen Gegensatz gegen das natürliche Sein; allein sie sind es, die ihn zum Entgegengesetzten der Natur machen. Schleiermacher weiß es eben so gut als Kant, daß der Geist etwas völlig von der Natur verschiedenes sei, sobald die Natur in dem abstrakten Begriffe der Sinnlichkeit fixirt wird. Aber die Natur ist nach Schleiermacher mehr als nur ein abstrakt sinnliches Sein; selbst auch schließt sie die in den Kategorien heraustretende Uebersinnlichkeit, d. h. dasjenige in sich, wodurch der Geist einen Gegensatz gegen sie bildet. Der Begriff Gottes vermittelt diese ihre Uebersinnlichkeit

und Geistigkeit. Weil in Gott das Sein absolut mit dem Denken ausgeglichen d. h. absolut übersinnlich gesetzt ist, muß auch außerhalb der Gottheit dem Sein der Charakter der Uebersinnlichkeit als reale Möglichkeit einwohnen und muß dann diese Möglichkeit auch in die Form der Wirklichkeit erhoben werden können. Darf man sich also wundern, daß die Kategorien auf einem solchen Standpunkte mehr verschwinden, wo die Idee der Gottheit, in der Denken und Sein eins sind, dazu auffordert, die Einheit und Gleichheit von Denken und Sein aufzusuchen und zum Bewußtsein zu bringen! Vorzüglich in der von Spinoza aufgenommenen Gottesidee hat, nebenbei bemerkt, auch der bei oberflächlicher Betrachtung sich hervorthuende Schein seinen letzten Grund, als sei der Schleiermachersche Empirismus nichts Anderes als die Wiederholung des Lockeschen Empirismus. Die Spinozistische Gottesidee bewirkt die Schleiermachersche Zurückstellung der Kategorien, durch welche Kategorien sich sehr bestimmt der Kantische Empirismus von dem Lockeschen unterscheidet.

Der wesentliche Coincidenzpunkt Schleiermachers und Kants ist also der Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zum natürlichen Sein. Der Geist erweis't sich bei beiden als thätiges Formprincip; er ist auch nach Schleiermacher zunächst und unmittelbar dem natürlichen Sein entgegengesetzt. — Eben derselbe Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zum natürlichen Sein ist nun noch zwischen beiden ein neuer Coincidenzpunkt. Kant kennt den Geist nicht nur wie bisher als ein formales, sondern auch als unendlich inhaltsvolles und schöpferisches Princip. Insonderheit ist es diese Seite, worin Kants Größe liegt.

Den Geist als konkreten zu erfassen oder bestimmter diejenige Konkretion zu gewinnen, die zu ihrem Boden und frei setzenden Princip den Geist hat, war schon das Streben des Begründers der neueren Philosophie, des Cartesius. Dasjenige Sein erklärt der letztere für das wahre Sein, was mit dem Denken und seiner Selbstgewißheit identisch ist. Das mit dem Denken identische Sein sich zu einem System, einer Welt des übersinnlichen Seins ausbreiten und entfalten zu lassen, vermochte Cartesius nicht. Theilweise wenigstens hat Kant diese Aufgabe gelös't. Nach Kant sehen wir Schleiermacher dieselbe Aufgabe ergreifen; und wir müssen es ihm zum Ruhme nachsagen, daß er die Lösung derselben ihrem Zielpunkte um einen bedeutenden Schritt näher als Kant gebracht habe. — Kant bezeichnet den Geist, wiefern er der aus seiner Innerlichkeit heraus und ausschließlich durch seine Thätigkeit konkret und inhaltsvoll werdende ist, mit dem Namen der praktischen Vernunft. Dreifach bestimmt er den Unterschied der praktischen von der theoretischen Vernunft. Wenn die letztere nur regulatives d. h. formales Princip ist, so tritt jene constitutiv d. h. als Inhalt setzende und schöpferische Macht auf. Wenn die theoretische Vernunft ihr Wesen, die Dinge an sich, außer sich hat, ist die praktische sich selbst Wesen, darin ihre Wesenhaftigkeit bethätigend, daß sie das ihr gegenüberstehende natürliche Sein als ein Machtloses und Verschwindendes erscheinen läßt. Wenn jene, weil sie ihren Inhalt außer sich hat, die von Außen bestimmte und also passive ist, erweis't sich dagegen diese, da sie allein aus sich ihren Inhalt entnimmt, als die sich selbst bestimmende und hiermit freie. Alle drei Charakter der praktischen Vernunft sind in

dem Einen Begriffe der Autonomie zusammengefaßt. Die praktische Vernunft ist die autonomische, die theoretische die Heteronomische. — Dieselbe Bedeutung, welche bei Kant die praktische Vernunft hat, hat bei Schleiermacher der praktische Geist. Gleichfalls ist dieser der unendlich inhaltsvolle, sich selbst Wesen und zugleich der freie, mithin alle die Einseitigkeiten und Mängel tilgend, mit denen sich der theoretische Geist behaftet zeigt. — Die praktische Vernunft oder der praktische Geist tritt zunächst als der Gegensatz gegen das natürliche Sein auf, ist dann aber zugleich die Thätigkeit, dies sein entgegengesetztes Andere zu negiren und sich durch die Negation Realität oder die Form des Seins zu geben. Der Proceß, worin mittelst der Negation des natürlichen Seins die diesem Sein als Sollen gegenüberstehende Vernunft oder der Geist in freien Selbstbestimmungen sich selbst bethätigt und ausführt, ist der Proceß der Sittlichkeit. Wenn bis in diesen Begriff der Sittlichkeit hinein Schleiermacher und Kant völlig übereinstimmen, ist grade er es, in welchem zwischen beiden eine Differenz ausbricht, die auf Seiten Schleiermachers entschieden als ein Hinausgehen über Kant, als ein Fortschritt gegen ihn angesehen werden muß. Der Unterschied des Sittlichkeitsprocesses bei Schleiermacher von dem bei Kant besteht in dem verschiedenen Verhältnisse, welches darin die Natur zum Geiste einnimmt. Die Natur, gegen welche sich bei Kant die Vernunft als Sollen und zu bethätigendes Wesen erkennt, ist die individuell menschliche Natur in Form von Trieben, Begierden und Neigungen, während die, welche nach Schleiermacher das von dem Geiste zu überwindende Andere ist, auch die außer uns befindlichen Naturdinge um-

faßt. Man hat in neuester Zeit einen Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit gemacht, jene als eine niedere Entwicklungsstufe von dieser bestimmt, jener mehr den Charakter der Subjektivität, dieser den der Objektivität zuertheilt, jene auf das System der persönlichen Tugenden und Pflichten eingeschränkt, diese zur Totalität eines staatlichen Organismus und dessen Gesammtthätigkeiten (die verschiedenen Arten der Naturbearbeitung mit eingeschlossen) ausgedehnt. An diesen Unterschied anknüpfend können wir sagen, Kant kenne die Sittlichkeit nur als Moralität, während ihr Begriff bei Schleiermacher die Weite des Umfangs hat, daß in ihn auch der totale Organisirungsproceß der Naturdinge mit eingeschlossen ist. — Der zweite bei weitem folgenreichere Unterschied in der Idee der Sittlichkeit zwischen Kant und Schleiermacher besteht darin, daß dieser auch in der vollendeten und ausgeführten Sittlichkeit die Natur als ein wesentliches und bleibendes Moment anerkennt, während jener sie nur die Bedeutung eines rein Negativen und abstrakt Verschwindenden haben läßt. Nach Kant ist die Naturseite das schlechthin zu Vernichtende, nach Schleiermacher das zu Ueberwindende, aber als überwunden Aufzubewahrende. Der Geist realisirt sich im Processe der Sittlichkeit nach Schleiermacher so, daß er sich in seinen Selbstbestimmungen wirklich in das Natursein einführt und sich hierdurch die Form eines Naturdaseins giebt. Das Negiren des Natürlichen hat also nur den Sinn, daß die Natur aufhört, sich in ihrer Natürlichkeit zu zeigen und dagegen ein vom Geiste seelisch durchzogenes und verklärtes Organ oder die Basis wird, worauf der Geist seinen inneren Gehalt aufpflanzt. Nach Kant hingegen gewinnt durch die

vollendete Sittlichkeit das Geistige nicht die Form des Natursein, sondern es bleibt in sich mit dem stolzen Selbstgefühl des Siegers, der den überwundenen Feind nicht in seinen Dienst genommen, sondern der völligen Vernichtung Preis gegeben. Die ausgeführte Sittlichkeit ist also nach Kant eine abstrakte Alleinigkeit des Geistigen, während sie nach Schleiermacher die Einheit des Geistigen und Natürlichen ist. Würde auch Kant den Begriff der ausgeführten Sittlichkeit die Naturseite in sich schließen lassen, er hätte dann consequenterweise diesen Begriff ebenso wie die Idee des Wissens aufheben müssen. Ist das Wissen deswegen unmöglich, weil die natürlichen Dinge durch die Aufnahme in den Geist eine veränderte Gestalt gewinnen, mithin ihr ursprüngliches Ansichsein verlieren, so muß ebenso sehr umgekehrt auch das (sittliche) Thun unmöglich sein, weil durch das Aufgenommenwerden in die Natur das Geistige seine ursprüngliche Form und also auch sein ihm wesentliches Ansichsein einbüßen würde. Man muß es, da die Idee der ausgeführten Sittlichkeit eine Einheit des Geistigen und Natürlichen ist, ganz consequent finden, daß Schleiermacher sie, bei dem zwischen dem Geistigen und Natürlichen vorausgesetzten Gegensatze, nicht minder als die Idee des Wissens durch die Gottheit vermittelt sein läßt. Nur weil in der Gottheit ursprünglich das Geistige und Natürliche — oder Denken und Sein zur absolutesten Einheit zusammengeschlossen sind, kann sich auch außerhalb derselben das Geistige mit dem Natürlichen, der Wille mit dem äußeren Sein in Einheit setzen. Wie der Proceß des Wissens, so weis't also auch der des sittlichen Wollens nicht durch seinen Inhalt, sondern allein durch seine Form in die Idee des Absoluten.

Der bestimmte Gehalt fließt aus der freien Spontanität des Geistes; nur die Möglichkeit der Einheit dieses Gehalts mit der Natürlichkeit ist im Absoluten gegründet.

Was das Verhältniß des Subjekts zum Absoluten betrifft, so ist Schleiermacher in vollkommner Uebereinstimmung mit Kant, daß Gott nicht gewußt werden könne. Aber wie er nicht gewußt werden kann, ebenso behauptet er im Gegensatze gegen Kant, könne er auch nicht gewollt werden. Schleiermacher findet die Behauptung bei Kant, daß Gott gewollt werden könne, inconsequent und unspeculativ, allein aus dem Zusammenhange erklärbar, in welchem Kant noch mit der Popularphilosophie gestanden. In der That liegt auch ein Widerspruch darin, daß das, was nicht gewußt werden kann, gewollt werden könne. Alles Wollen setzt ja das Wissen voraus und enthält es selbst in sich. Der Wille weiß das, was er will und ist nur in diesem Wissen Wille. Wäre es wirklich wahr, daß Gott gewollt werden könnte, ohne daß er damit nach seinem Wissen und Wesen gewußt würde, wir wären dann genöthigt, in Gott einen Dualismus zwischen dem göttlichen Wollen einerseits und seinem Wissen und Wesen andererseits anzunehmen. Wie aber Gott nur das will, was er weiß und sein Wissen in Harmonie mit seinem Wesen ist, so muß er entweder, wenn er gewollt werden kann, auch gewußt werden können, oder aber es muß das Wollen Gottes für ebenso unmöglich wie das Wissen erklärt werden. Kant sieht den Grund davon, daß Gott nicht gewußt werden könne, allein in unserem Erkennen. In der Natur unseres Erkennens liege es, einmal nur auf die Sphäre der Sinnlichkeit eingeschränkt zu sein und zweitens mittelst der Kategorien allen zu erkennen-

den Objekten subjektive Zuthaten beizufügen und hierdurch deren Ansichsein aufzuheben. Schleiermacher, auch in diesem Punkte consequenter als Kant, sieht den Grund unserer Nichterkenntniß Gottes in beidem, ebenso sehr in der Idee Gottes, als in dem Begriffe des menschlichen Wissens. Gott und menschliches Wissen schließen einander völlig aus. Das Wissen postulirt stets Bestimmtheiten; nur das Bestimmte kann gewußt werden. Gott dagegen verneint alle Bestimmtheiten in sich, weil er durch sie in die Kategorie der Endlichkeit herabsinken und somit aufhören würde, Gott zu sein. In Gemäßheit des Satzes, daß Gott nicht gewußt werden könne, muß behauptet werden, daß die Gottesidee Kants von der Schleiermacherschen im Grunde nicht verschieden sei. Ein Gott, der nicht gewußt werden kann, ist nothwendigerweise, — da alles Bestimmte wißbar ist, — das bestimmungs- und unterscheidungslose Unendliche. Eben dies aber ist auch der Schleiermachersche Gott. Das bestimmungslose allgemeine Sein und das bestimmungslose Unendliche sind völlig ein und dasselbe. Wollte Kant mit dem Schleiermacherschen Gottesbegriffe nicht zufrieden sein, so wäre ihm zu sagen, daß das, was sein Gottesbegriff mehr enthält als der Schleiermachersche, nur der Meinung, nicht dem herausssetzenden speculativen Bewußtsein angehöre. Das bloß Gemeinte aber hat in der Philosophie nur die Bedeutung eines Unwirklichen. Accentuirt man freilich die Behauptung Kants, gänzlich von ihrer Inconsequenz absehend, daß Gott gewollt werden könne, so ist der Unterschied des Kantischen und Schleiermacherschen Gottesbegriffes groß. Ein Gott, der gewollt werden kann, würde nicht das bestimmungslose, sondern das in sich bestimmte Unend-

liche sein und durch den Charakter dieser seiner Bestimmtheit nicht pantheistischer, sondern im Gegentheil mehr theistischer Natur.

Aus unser Comperative zwischen Schleiermacher und Kant erhellt deutlich, daß der Kantianismus die Basis des Schleiermacherianismus bilde und daß alles Neue, was auf derselben der letztere aufgerichtet hat, entschieden als ein Fortschritt gegen den ersteren bezeichnet werden müsse.

Wir können hier nicht unerwähnt lassen, daß Schleiermacher durch die Behauptung, daß Gott direkt weder gewußt noch gewollt werden könne, ein lebendiges Glied derjenigen Reihe von Philosophen wird, die im Gegensatze gegen die Kantische und Fichtesche Verstandesmetaphysik eine so genannte Gefühlsphilosophie repräsentiren, an deren Spitze Jacobi steht. Diejenige subjektive Form, worin Gott ursprünglich im Menschen gegenwärtig werde und auch allein nur gegenwärtig werden könne, behauptet Jacobi mit Schleiermacher sei ausschließlich das Gefühl. Die Gründe freilich, weswegen Gott nur im Gefühle gesetzt sein könne, fallen bei ihm anders aus als bei Schleiermacher. Jacobi findet den Satz, daß Gott gewußt werden könne, deshalb widersprechend, weil Gott durch das sich nur nach dem Causalitätsgesetze vollziehende Erkennen seinen wesentlichen Charakter, den der Unbedingtheit, einbüßen und in die Sphäre des Bedingten herabsinken würde. Alles Erkennen vollzieht sich nach dem Causalitätsgesetze heißt, es geht von einem Gewissen aus und läßt hiervon, als von der vorausgesetzten Ursache, das zu erkennende ungewisse Objekt, als nachfolgende Wirkung, abhängig sein. Da das den Ausgangspunkt des Erkennens bildende Gewisse nur die dem Sub-

jekte gegenwärtige Welt sein kann, so würde Gott mittelst des Erkennens in die schiefe Stellung gebracht werden, daß er durch das Sein bedingt erschiene, was doch offenbar durch ihn bedingt ist. Das nähere und bestimmtere Verhältniß Schleiermachers zu den Gefühlsphilosophen werden wir passend erst dort besprechen, wo wir Schleiermacher nur mit dem Gefühle operiren sehen, nämlich in der Dogmatik.

In welchem Verhältnisse die Schleiermachersche Metaphysik zu dem metaphysischen Denken Schellings und Hegels stehe, werden wir Gelegenheit haben näher anzugeben, wenn wir nun zu der wichtigen Frage und Untersuchung übergehen, ob von Schleiermacher das schon beim Beginne des philosophischen Protestantismus ausgesprochene und bis zu ihm von allen Philosophen höchst einseitig gelös'te metaphysische Problem, so gelös't sei, daß das speculative Denken sich bei dieser Lösung beruhigen und stehen bleiben könne. Wie wir bereits in der Einleitung gesehen, bestand die zu lösende metaphysische Aufgabe darin, daß der Dualismus zwischen Geist und Natur, Denken und Sein aufgehoben oder der Geist mit der Natur versöhnt werde. Wirklich scheint die Bewältigung des Dualismus Schleiermacher gelungen zu sein. Hat er nicht die Möglichkeit des Wissens und des im Thun zur Ruhe kommenden Wollens nachgewiesen und ist nicht im Wissen, wie im Wollen die Einheit und Versöhnung des Geistes mit der Natur gesetzt? Wollte man sagen, eine absolute Einheit des Geistes mit der Natur sei auch von Schleiermacher deswegen nicht erreicht, weil er ja ausdrücklich lehre, daß der Proceß des Wissens wie der des sittlichen Wollens ein endloser sei und

also Geist und Natur, trotz ihrer Einheit, dennoch stets außer einander blieben, so wäre gegen eine solche Einwendung auf die Schleiermachersche Idee des Absoluten zu verweisen, in der Denken und Sein sich absolut erreicht und auf das Vollkommenste gegen einander ausgeglichen haben. Um so mehr scheint sich die Schleiermachersche Auflösung des metaphysischen Problems zu empfehlen, als sie sich von allen Einseitigkeiten, in die die früheren Auflösungsversuche gerathen waren, frei erweis't. Das Extrem eines Idealismus und Materialismus ist vermieden, dabei die relative Wahrheit jedes Extrems gewürdigt und anerkannt. Auch ist die furchtbare Härte, die sich am Spinozismus herausstellte, daß nämlich in der Idee des Absoluten Geist und Natur, Denken und Sein völlig drauf gingen und vernichtet wurden, dadurch beseitigt, daß die Realität der Welt der Gottheit gegenüber in Schutz genommen und natürlich indirekt mit dieser allgemeinen Realität auch die bestimmte des Geistes und der Natur vertheidigt ist. Was also bleibt noch an der Lösung des Problems zu wünschen übrig? Man muß Schleiermacher den Ruhm lassen, daß sein Standpunkt ein neuer und auch ein berechtigter sei. Dieser Ruhm kann ihm dadurch auch nicht verkürzt werden, daß man die ihm vorangehenden und ihm zur Seite stehenden Systeme als Elemente seines Systems aufweis't. Das Schleiermachersche System ist kein gemeiner d. i. principloser und mechanischer Eklekticismus; es sind vielmehr in ihm diese verschiedenen Elemente mit einander organisch verknüpft, so daß sie nicht gezwungen, sondern natürlich in einander überfließen und einander wie von selbst hervorrufen. Ohne sich der Frivolität auszusetzen, muß man sich noch einmal dieser welthi-

storischen Stellung Schleiermachers bewußt geworden sein, ehe man daran geht, seine metaphysische Leistung, die die principielle Basis wahrer Riesenwerke bildet, einer Kritik, die auch die Mängel und Schwächen nicht übersehen darf, zu unterwerfen. Die Zeit, in der man z. B. das dogmatische Princip Schleiermachers in die Thierheit hineinverwieß, ist vorüber und hat einer nach dem Maaße der Billigkeit und Gerechtigkeit abwägenden Platz machen müssen.

Wir wagen an die Spitze unserer Kritik den Satz zu stellen, daß bei näherer Betrachtung im Grunde auch bei Schleiermacher der Dualismus zwischen Geist und Natur, Denken und Sein unbeseitigt geblieben, oder daß wenigstens die Weise, wie er ihn beseitigt, nicht die höchste und wahrste sei. Es wird uns dieser Satz klar werden, wenn wir, ehe wir genauer das Verhältniß des Geistes zur Natur ins Auge fassen, zuvor bestimmter das Verhältniß Gottes zur Welt fixiren. Offenbar ist das Verhältniß Gottes zur Welt bei Schleiermacher ein dualistisches. Zunächst liegt hierin kein metaphysisches Unglück. Ein Dualismus zwischen Gott und Welt ist ganz nothwendig. Nur ein verkehrter, ebensosehr das Wesen Gottes als das der Welt verkennender Hochmuth kann die Welt zum Range des Absoluten potenziren und hinaufschrauben wollen. Von entscheidender Wichtigkeit ist es nur, wie dieser Dualismus bestimmt wird. In der Art und Weise der Festsetzung desselben, meinen wir, habe Schleiermacher die Wahrheit verfehlt. Gott und Welt stehen nach ihm, streng genommen, in einem absoluten und unauflösbaren Gegensatze zu einander. Dieser Gegensatz wird dadurch, daß beide sich auch aufeinander beziehen, nicht aufgehoben oder gemildert, sondern

erst grade durch ihre Beziehung noch mehr herbeigeführt und gesteigert. Gott soll nach Schleiermacher die allgemeine Einheit mit Ausschluß aller Bestimmtheiten und Unterschiede; die Welt die Einheit mit Einschluß derselben sein. Was also Gott und Welt mit einander gemein haben, ist dies, Einheit zu sein. Aber eben diese Einheit macht auch ihre völlige Verschiedenheit aus. Wesentlicher Charakter der Welteinheit ist es, die Totalität der Bestimmtheiten in sich zu schließen, wesentlicher Charakter der Gotteinheit, dieselbe auszuschließen. Beide Einheiten verhalten sich nicht so zu einander, wie sie nach unserem Dafürhalten sich zu einander verhalten sollten, daß die Gotteinheit das Wesen der Welteinheit, das wozu diese bestimmt ist, was ihr eigentliches Sollen ausmacht, bildet. Bildete die Gotteinheit das Wesen der Welteinheit, so müßte es dieser möglich sein, der Gotteinheit näher zu kommen, sie mehr und mehr in sich zur Wirklichkeit zu bringen. Nur das kann das Wesen von Etwas sein, wozu das Etwas sich zu erheben und emporzubilden vermag, was es im Stande ist, in und aus sich erscheinen zu lassen. Nach Schleiermacher kann die Welt Gott nie näher kommen. Auch dann, wenn sie den Blüthepunkt ihres Seins erreicht hat, steht sie ihm ebenso ferne, als da, wo sie ihre Entwicklung beginnt. Das, was die Welt von Gott trennt, ist etwas, was die Welt schlechterdings nicht loswerden kann; der bestimmte und unterschiedsvolle Charakter ist es und dieser macht die Qualität der Welt aus, diejenige Bestimmtheit, mit der sie absolut zusammengewachsen ist. Wäre es möglich, daß die Welt die Gottheit erreichte, so würde grade diese Erreichung ihr absoluter Untergang, ihre völlige Vernichtung sein. Die Welt

würde zum absoluten Gegentheile ihrer selbst, zum bestimmungs- und unterschiedslosen Sein werden. Wie also Schleiermacher das Verhältniß der Welt zu Gott faßt, ist die Welt schlechterdings und ein für allemal auf sich selbst angewiesen; sie hat ihre Centralität nicht in Gott, sondern allein in sich. Umgekehrt ist und bleibt aber natürlich auch Gott nur ein reines und abstraktes Insichselbstsein. Ein solches muß er bleiben, auch wenn er in die Mitte der Welt eingegangen wäre, oder sich selbst in das Innere der einzelnen Gegenstände herabgelassen hätte. Keine Gemeinschaft besteht zwischen ihm und dem bestimmten Inhalt der Welt; er muß ewig und immerdar jede Bestimmtheit von sich ausschließen. Daß dieses abstrakte Insichsein und dieses völlige Ausschließen alles Weltlichen in einen Mangel und Widerspruch Gottes in sich umschlage, werden wir weiter unten in der näheren Entwicklung der Gottesidee sehen. Hier genüge es, den absoluten Gegensatz Gottes und der Welt bei Schleiermacher erwiesen zu haben.

Dieser Gegensatz ist es nun, der, trotz aller Einheit im Wissen und im sich realisirenden Wollen, zum Gegensatze der Welt in sich selbst d. h. zum Gegensatze des Geistes gegen die Natur und umgekehrt der Natur gegen den Geist wird. Wodurch nämlich vermag der Geist im Wissen und Wollen, mit der ihm zunächst entgegengesetzten Natur in Einheit zu treten? Durch die Vermittlung der Idee der Gottheit. Wenn dies, so folgt, daß, da die Gottheit den Gegensatz zu allem bestimmten Inhalte bildet, auch in der Einheit, die der Geist im Wissen mit der Natur eingeht, die Einheit selbst und der bestimmte Inhalt einander entgegengesetzt bleiben müssen. Oder mit anderen Worten es

folgt, daß der Geist in der Einheit, in der er sich im Wissen mit der Natur zusammenschließt, nicht aufhöre gegen diese den Gegensatz zu bilden. Jede Einheit, die sich äußerlich gegen den bestimmten und unterschiedenen Inhalt verhält, läßt auch diesen bestimmten und unterschiedenen Inhalt unter sich d. h. den einen bestimmten Inhalt dem andern äußerlich gegenüberbestehen. Näher stehen in der Einheit des Wissens Geist und Natur einander so gegenüber, daß der Geist selber, der sich im Wissen als das über die Natur hinübergreifende Princip erweis't, Repräsentant der Einheit ist oder die Einheit zu seiner Bestimmtheit hat, die Natur dagegen das von Außen in den Geist hineintretende Mannigfaltige ist, was, auch in den Geist eingegangen, nicht so sehr seinen sinnlichen Charakter verloren hat, daß es nicht selbst hier noch dem Geiste ein Aeußerliches bliebe. Nur dann würden Geist und Natur im Wissen einander nicht mehr äußerlich gegenüberstehen und der Dualismus zwischen beiden völlig verschwunden sein, wenn der von Außen kommende natürliche Inhalt zugleich Produkt des Geistes, mithin des Geistes bloß aufnehmende Thätigkeit zugleich zeugende und schaffende Thätigkeit sein könnte. Jede äußerliche Stellung der Einheit zum unterschiedenen mannigfaltigen Inhalte muß entfernt sein, wenn von diesem Inhalte die Einheit selbst der produktive Grund ist und sie von Außen ihn nicht sowohl erhält, als vielmehr von Außen nur dazu sollicirt wird, ihn aus sich herauszusetzen und sich selbst als ihn zu bethätigen. Aber dies, daß der Geist den natürlichen Inhalt aus sich erzeuge, scheint etwas absolut Unmögliches und sich in sich selbst Widersprechendes zu sein. Allerdings ist es ein Unmögliches so lange,

als die Natur für nichts Anderes als für die Sphäre der Sinnlichkeit oder höchstens für den Inbegriff der bestimmten, in ihrer völlig ausschließenden Bestimmtheit immer den Charakter der Sinnlichkeit behaltenden Gattungen gehalten wird. Möglich muß aber die Produktion des natürlichen Inhaltes dem Geiste dann sein, wenn nicht die Sinnlichkeit, sondern die Uebersinnlichkeit und Geistigkeit das Wesen und Ansichsein der Natur ausmacht, die Sinnlichkeit mithin nur gleichsam die Hülle und Schaale der Natur ist, worin sich ihr übersinnlicher, dem Reiche der Idealität angehöriger Kern verbirgt. Bildet die Uebersinnlichkeit das Wesen der Natur, so ist ihr Lebenselement und das Lebenselement des Geistes das identische. Daß in der That nun das Uebersinnliche die wahre Innerlichkeit der Natur constituire, wird, wenn auch mehr unbewußt, selbst von den empirischen Wissenschaften anerkannt. Die empirischen Naturwissenschaften sprechen als die Wahrheit der Natur ihre Gesetze aus und stellen sogar als das wesentliche und identische Prädikat aller Gesetze die Vernünftigkeit auf. Offenbar können die Gesetze nur als ein Uebersinnliches oder wesentlich nur als Gedanken begriffen werden.

Also nur diejenige Erkenntniß vermag den Dualismus zwischen Geist und Natur zu beseitigen, die das Wesen des Geistes und das der Natur nicht als ein verschiedenes, sondern als das gemeinsame und schlechthin identische auffaßt. Das Wesen und Element des Geistes ist die Vernunft; eben sie ist auch das Wesen und Element der Natur. Der Unterschied zwischen dem Geiste und der Natur ist nur der Formunterschied dieses identischen Wesens. Der Geist ist die Vernunft als subjektive und sich

selbst wissende, die Natur sie als objektive und sich selbst entfremdete.

Wir haben an diesem Punkte Schellings zu gedenken und über das Verhältniß Schleiermachers zu ihm zu sprechen, weil er das Wesen des Geistes und der Natur als das schlechthin identische, als Vernunft, bestimmt hat und hierdurch denjenigen Standpunkt einzunehmen scheint, der sich als die wesentliche Correktion und Ergänzung des Schleiermacherschen erweis't. Schelling definirt die Vernunft als die Einheit der Subjektivität und Objektivität, der Form und des Wesens, des Endlichen und Unendlichen. Die Vernunft so gesetzt, daß in ihr, als der Einheit der Subjektivität und Objektivität, weder die Subjektivität über die Objektivität noch diese über jene überwiegt, im Gegentheil der Unterschied beider Faktoren vollkommen indifferentiirt und neutralisirt ist, ist ihm das Absolute oder die Gottheit. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität mit überwiegender Subjektivität giebt den Begriff des endlichen Geistes, mit überwiegender Objektivität den der Natur. Geist und Natur sind also nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterschieden und beide, die zusammen den Begriff der Welt constituiren, sind als Welt nicht ein von der Gottheit verschiedenes, sondern dem Wesen nach mit ihr identisches Sein.

Wir müssen behaupten, daß so auch von Schelling noch nicht die wahre Aussöhnung des Geistes mit der Natur erreicht sei. Aus dem Grunde ist sie nicht erreicht, weil das Absolute nur als die Einheit der Subjektivität und Objektivität, nicht zugleich als ihr Unterschied bestimmt ist. Der Unterschied und die Bestimmtheit hat hiermit, weil

nicht in die Idee des Absoluten aufgenommen, nur die Bedeutung des Endlichen und deshalb Nichtseinsollenden. Zur wahren Aussöhnung zweier Seiten gehört aber ebenso sehr, daß jede in ihrer Bestimmtheit erhalten bleibe, als daß sie von ihrer Bestimmtheit abstrahire und sich in einem über sie wie über ihre entgegengesetzte Bestimmtheit übergreifenden Allgemeinen mit der anderen Seite zusammenschließe. Die wahre Aussöhnung zweier Seiten ist wesentlich Harmonie; Harmonie ist keine abstrakte und unterschiedslose, sondern eine in sich konkrete und unterschiedene d. h. wirklich Bestimmtheiten in sich vereinigende Einheit. Darin, daß Schelling die Bestimmtheit des Geistes, wie die der Natur nur als ein Endliches und Nichtseinsollendes bestimmt, liegt, daß der Geist weder durch die Erkenntniß der Natur in allen ihren einzelnen Gestalten und Abstufungen, noch auch durch die Erkenntniß der ihn selbst zum Grunde habenden Erscheinungen, sondern allein durch diejenige Thätigkeit in den Besitz der Wahrheit komme, mittelst welcher er alle bestimmten Gestaltungen der Natur wie des Geistes in das Absolute auflösend versenkt und so zur Ruhe und Stille der allgemeinen gegensatzlosen Einheit gelangt. So lange der Geist nicht zum Absoluten fortgegangen ist, bleibt in ihm ein ungestillter Drang, eine unerfüllte Sehnsucht zurück; so lange er ist in sich selbst entzweit. Und hat er das Absolute erreicht, so hat er damit nur die Negation seiner selbst, sein eigenes Grab gefunden. Im Absoluten ist sein Theil nur Vernichtung, außerhalb desselben nur Zwist und Zerwürfniß.

Abstrahiren wir von der Idee des Absoluten, die daran Schuld ist, daß der Geist hier nicht wahrhaft mit der

Natur ausgesöhnt sein kann, so macht auch schon der von Schelling behauptete quantitative Unterschied des Geistes von der Natur die wirkliche Aussöhnung jenes mit dieser unmöglich. Ebenso wie das Absolute nimmt nämlich auch diese Form des Unterschiedes dem Geiste seine ihm eigene und wesentliche Bestimmtheit und giebt ihn im Grunde der Vernichtung Preis. Was den quantitativen Unterschied im Gegensatze gegen den qualitativen erwünscht macht, ist der Umstand, daß in ihm die unterschiedenen Seiten in ihrer Unterschiedenheit zugleich wesentlich ihre Einheit an sich haben, auf dem Grunde und Boden der Einheit ruhen, während sie im qualitativen Unterschiede nur einen einheitslosen und abstrakten Gegensatz bilden. Im qualitativen Unterschiede ist der Geist das Ideale, was in gar keiner inneren Gemeinschaft mit der Natur, als dem Realen, steht und die Natur das Reale, was jeden Zusammenhanges mit dem Geiste, als dem Idealen, entbehrt. Dagegen ist im quantitativen Unterschiede auch die Natur ein Ideales und der Geist nur ein Mehr des Idealen oder die höchste Potenzirung desselben und umgekehrt auch der Geist ein Reales, nur nicht wie die Natur die höchste Gestaltung desselben. Was aber, wie gesagt, den quantitativen Unterschied für die Unterscheidung des Geistes von der Natur ebenso verfehlt sein läßt als den qualitativen, ist die Rücksicht, daß er des Geistes Bestimmtheit der Natur gegenüber verwischt, diese Bestimmtheit zu einer Unwesentlichkeit und verschwindenden Accidentalität herabsetzt. Nicht minder als die des Geistes hebt er natürlich auch die Bestimmtheit der Natur auf, sie gleichfallsals Unwesentlichkeit zum Bewußtsein bringend. Eine Unwesentlichkeit nämlich ist jede quantitative Bestimmtheit

deswegen, weil sie den Charakter der Veränderlichkeit an sich trägt. Jede solche Bestimmtheit ist der Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß im Geringsten hierdurch das Etwas, dem die Bestimmtheit angehört, nach seinem Wesen leidet oder wesenhafte Veränderungen erfährt. Darin, daß in der Veränderlichkeit seiner Bestimmtheit das Etwas selbst das unveränderliche Substrat bleibt, liegt, daß das Verhältniß des Etwas zu seiner Bestimmtheit das der Gleichgültigkeit ist, daß mithin in Wahrheit zwischen dem Etwas und seiner Bestimmtheit ein Dualismus Statt findet. Der von der Natur nur quantitativ unterschiedene Geist ist also der gegen die Bestimmtheit seines Geistseins gleichgültige, diese seine Bestimmtheit der Veränderlichkeit Preis gebende, aber in ihrer Veränderlichkeit unangefochten bleibende Geist. Es ist der Geist, wie er mit seiner Bestimmtheit zerfallen ist und wie er nicht diese, sondern das identische Substrat zu seinem eigentlichen Sein hat, was sowohl seiner als auch der Natur-Bestimmtheit zu Grunde liegt. Uebrigens erhellt, daß der quantitative Unterschied des Geistes von der Natur und die Bestimmung, daß das Absolute die Indifferenz der Subjektivität und Objektivität sei, aufs Genaueste zusammenhängen. Der quantitative Unterschied spricht in seiner Gleichgültigkeit gegen die Geistes- und gegen die Natur-Bestimmtheit als das Absolute die Indifferenz (das indifferente Substrat) aus und umgekehrt erklärt diese, zum Range des Absoluten erhoben, allen Unterschied für reine Endlichkeit, für etwas Unwesentliches und Gleichgültiges.

Stellen wir nunmehr eine Comperative zwischen Schleiermacher und Schelling an, so ist das sich sogleich herausstellende wesentliche Identische, was beide haben, offenbar

die Idee des Absoluten. Das Absolute ist bei beiden allgemeine Indifferenz. Daß Schelling das Absolute als Indifferenz der Subjektivität und Objektivität, der Form und des Wesens, des Endlichen und Unendlichen, Schleiermacher dagegen als die Indifferenz des Denkens und Seins oder des Idealen und Realen bestimmt, macht nur einen nominellen, ganz und gar keinen wesenhaften Unterschied aus. Aber in dem Verhältnisse des Absoluten zur Welt scheint bei beiden ein ungeheurer Unterschied Statt zu finden. Nach Schelling scheint das Absolute (die Vernunft) wesentlich der Welt immanent, nach Schleiermacher dagegen ein abstrakt Transcendentales der Welt gegenüber zu bilden. Jedoch ist dieser Unterschied ein völlig verschwindender. Allerdings hat die Welt nach Schelling am Absoluten Theil. Aber wie weit? Nur insoweit als sie in sich, an welchem ihrer Punkte es auch immer sei, die abstrakte oder indifferente Einheit des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen ist. Dies heißt im Grunde nichts Anderes, als sie hat als Welt am Absoluten keinen Antheil. Was die Welt zur Welt macht ist nicht die Einheit des Idealen und Realen, sondern der Unterschied beider. Da sie als dieser Unterschied keinen Theil hat am Absoluten, hat sie als Welt keinen Theil an demselben. Es ist also das Absolute gegen sie, als die wirkliche Welt, in Wahrheit ein Transcendentales. Mithin ist der Unterschied zwischen Schellingscher Immanenz und Schleiermacherscher Transcendenz verschwunden. Umgekehrt kann, wenn wir von Schleiermacher ausgehen, nicht füglich behauptet werden, daß sein Absolutes nur ein Transcendentales der Welt gegenüber bilde. Es ist wirklich auch ein der Welt imma-

nentes, wenigstens derselben ebensoweit immanent als bei Schelling. Lehrt nicht Schleiermacher, was zunächst die eine Seite der Welt, den Geist betrifft, daß das Absolute in jedem Wissens- und Wollens-Acte gegenwärtig sei? Zwar soll es darin nicht als Inhalt, sondern nur der Form nach gegenwärtig sein. Ist dies aber bei Schelling anders? Wenn nach Schelling das Absolute in jedem Wissensacte nur insoweit gegenwärtig ist, als er eine Einheit des Subjektiven und Objektiven darstellt, kann dies etwas Anderes sagen, als es sei darin nur der Form nach gegenwärtig? Unmöglich, da allein durch seinen Inhalt im Wissen das Objekt von dem Subjekt, nicht hinsichtlich der Form unterschieden ist. Was die andere Seite der Welt, die Natur, betrifft, behauptet nicht Schleiermacher, daß in gewissem Sinne selbst ein einzelner sinnlicher Gegenstand die Einheit des Idealen und Realen repräsentire und daß er, inwiefern er Repräsentant dieser Einheit ist, auch indirekt oder formell das Absolute in sich schließe? (cf. oben p. 175.) Jeder Unterschied also zwischen Schelling und Schleiermacher, welcher in die Immanenz und Transcendenz des Absoluten verlegt wird, löſ't sich völlig in — Nichts auf.

Dennoch besteht grade in dem Verhältnisse des Absoluten zur Welt zwischen Schelling und Schleiermacher ein sehr wesentlicher und bedeutender Unterschied. Die Welt hat bei Schelling eine ganz andere Stellung zum Absoluten als bei Schleiermacher. Sie hat bei jenem die Bedeutung eines unselbständigen und endlich nichtigen, bei Schleiermacher die eines relativ selbständigen und zugleich wesenhaften Seins. Schelling betrachtet die Welt mehr spinozistisch, ihr mannigfaltiges Sein nur für einen verschwinden-

den modus des Absoluten haltend, Schleiermacher dagegen völlig antispinozistisch und mehr empirisch. Für Schleiermacher hat die Welt in ihrer Bestimmtheit, für Schelling nur in ihrer absoluten Allgemeinheit ein wesenhaftes Interesse. Da die vereinzeltste und individuellste Bestimmtheit die sinnliche Bestimmtheit ist, geräth Schleiermacher beinahe in die Gefahr, die Welt nur nach dem Momente ihrer Sinnlichkeit aufzufassen; wahrhaft erhebt er sich über die Sinnlichkeit auch nicht, da die Gattungen und Kräfte, zu denen er über die einzelnen Dinge hinaus fortgeht, keinen von den sinnlichen Dingen verschiedenen, sondern mit ihnen ganz identischen Inhalt, diesen Inhalt nur in anderer Form, in der Form der Allgemeinheit, enthalten. Es ist nur die sinnliche Allgemeinheit, bei der Schleiermacher als einem Höchsten und Letzten stehen bleibt. Er bestimmt die Philosophie im eigentlichsten Sinne des Worts als Weltweisheit. Die weltliche Gegenständlichkeit, womit es die Philosophie zu thun hat, sind die sinnlichen Allgemeinheiten, (Kräfte) die theils neben einander als coordinirte, theils in der Unter- und Ueberordnung als sub- und superordinirte, grade wie die Gattungen und einzelnen Dinge, ihr Bestehen haben. In der Fixirung der Welt nach ihrer sinnlichen Bestimmtheit und Allgemeinheit hat auch der vorher im Wissen, trotz der Anerkennung der darin vorhandenen Einheit des Geistes mit der Natur, herausgestellte Dualismus zwischen Geist und Natur seinen Grund. Schelling, für den die Welt nur soweit wahre Realität hat, als sie in sich das Absolute zur Darstellung bringt, geräth beinahe in die ganz entgegengesetzte Gefahr, ebenso wie Spinoza zum vollkommnen Akosmisten zu werden. Sein Blick

ist nicht nur von der sinnlichen Bestimmtheit, sondern auch fast gänzlich von der Bestimmtheit überhaupt abgekehrt und dagegen auf die alle Bestimmtheit von sich ausschließende, reine und abstrakte Allgemeinheit, auf die als Allgemeinheit existirende Allgemeinheit, hingerichtet. Die Philosophie ist nach ihm nicht Weltweisheit, sondern Wissen Gottes, Theosophie. Das Seiende erkennen heißt, in demselben das Absolute erkennen oder es bis zu dem Punkte hin verinnern, wo es in das Absolute zurückgeht, der klarste Spiegel des Absoluten selber ist. Kein Dualismus tritt bei Schelling im Wissen hervor, sondern das Gegentheil, ein den Geist wie die Natur in ihren eigenthümlichen und wesentlichen Bestimmtheiten absorbirender und verzehrender Monismus. Fragen wir, welcher von beiden, Schelling oder Schleiermacher, hinsichtlich dieses nicht unbedeutenden Unterschiedes den größten Anspruch auf Wahrheit machen könne, so müssen wir beide für gleich einseitig erklären. Der Ruhm der Consequenz gehört ausschließlich Schelling an. Felsenfest steht der Satz, daß nur das Absolute die Wahrheit sei. Darin liegt, daß Alles nur insoweit ein Wahres sei, als es das Absolute in sich darstellt, insoweit ein Unwahres, als es ein von ihm Verschiedenes ist. Von der Wahrheit dieses Satzes ist Schelling durchdrungen. Da nach ihm das Absolute die allgemeine Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, dieses höchsten, alle übrigen Gegensätze in sich befassenden Gegensatzes ist, hat Alles für ihn nur insoweit wahrhaftige Wirklichkeit, als es diese absolute Einheit in sich faßt. Inwiefern in Allem der individuelle und bestimmte Charakter dieser Einheit widerspricht, erklärt er die Individualität und Bestimmtheit für Unwahrheit,

für eine sich widersprechende und zum Nichts bestimmte Hülle. Dagegen müssen wir es als philosophische Inconsequenz bei Schleiermacher bezeichnen, daß er außer der Wirklichkeit und Wahrheit, die das Absolute ist, noch eine andere und zweite, die bestimmte weltliche Wirklichkeit kennt. Wir wissen sehr wohl, daß wir früher dasselbe, was wir Schleiermacher hier als Inconsequenz vorwerfen, als Consequenz nachgerühmt haben. Wir haben Schleiermacher früher in der Annahme des Daseins der Welt außerhalb des Absoluten gegen Spinoza in Schutz genommen und diese Annahme eine Consequenz des Begriffs des Spinozistischen Absoluten genannt. Wenn das Absolute, führten wir als Grund an, Indifferenz ist, so muß es auch eine Differenz geben. Das differente Sein ist die Welt. Dennoch glauben wir uns nicht zu widersprechen. Dem Spinoza gegenüber, für den es keine Welt gab, ist Schleiermacherin der Annahme derselben nur consequent, inconsequent hingegen darin, daß, obschon sich ihm der allgemeinen indifferenten Realität gegenüber eine zweite, die differente und bestimmte Realität, ergeben hat, er nun dennoch die erste das Absolute sein läßt. Nachdem sich ihm außer der absoluten eine andere Realität ergeben hatte, hätte er nun consequenterweise, selbst nach seinem eigenen Canon, daß das Absolute kein Entgegengesetztes sein könne, das Absolute als die konkrete Einheit der indifferenten und differenten Realität oder als die sich differentiirende, aus der Differenz aber sich in sich zurücknehmende Indifferenz bezeichnen müssen. Wenn er dennoch wieder die Indifferenz als das Absolute setzte, so mußte er consequent wie Schelling alles Differente für Schein und Unwahrheit erklären.

In unserer Vergleichung Schleiermachers mit Schelling ist uns noch ein wichtiger und wesentlicher Coincidenzpunkt zurückgeblieben. Er besteht in der identischen Form des Unterschiedes, in der beide den Geist von der Natur unterscheiden. Wie Schelling, ebenso läßt auch Schleiermacher den Geist von dem natürlichen Sein quantitativ unterschieden sein. Wir erinnern uns, daß Schleiermacher das Universum unter einer zwiefachen Seins-Reihe, der des idealen und des realen Seins, begriff und jede dieser Reihen in eine Vielheit quantitativ von einander unterschiedener Stufen zerfallen ließ. Wird das Universum als ideale Seinsreihe angeschaut, so bildet den Culminationspunkt oder die quantitativ höchste Stufe des idealen Seins der Geist, die quantitativ niedrigste Stufe die Natur, wird es hingegen als reale Seinsreihe betrachtet, so stellt den Blüthepunkt des realen Seins die unorganische Natur und die niedrigste Stufe desselben der Geist dar. Der Geist ist also, wie im Allgemeinen, so in allen seinen Erscheinungen, kein abstraktes Ideales, sondern allenthalben die Einheit des Idealen und Realen und ebenso umgekehrt die Natur sowohl überhaupt als auch in ihren individuellen Abstufungen und Gebilden kein rein Reales, sondern die konkrete Einheit des Realen mit dem Idealen. — So sehr wir es anerkennen müssen, daß der quantitative Unterschied in den einzelnen concreten, von Schleiermacher bearbeiteten, Wissenschaften eine bedeutende Rolle spielt und auch von ihm allenthalben, wo es sich um einen Gegenensatz zweier Faktoren handelt, in Anwendung gebracht wird, ebenso offen müssen wir es als unsere innerste Unterzeugung aussprechen, daß derselbe in die Schleiermachersche Metaphysik nicht hineinpasse, sondern da-

rin als eine inconsequente, widersprechende und nur äußerlich, vielleicht von Schelling, entlehnte Bestimmung dastehe. Einmal ist sogleich, wenn Geist und Natur quantitativ unterschieden sind, die Frage Schleiermachers unpassend, ob eine Einheit des Geistes und der Natur möglich sei. Die Frage nach der Möglichkeit der Einheit darf da nicht gestellt werden, wo, wie dies bei dem quantitativen Unterschiede der Fall ist, die Einheit das Dominirende und der Unterschied das Sekundäre ist, oder noch bestimmter, wo die Einheit das Substrakt für den Unterschied bildet. Wie das Haus nicht ohne Fundament, so können quantitativ unterschiedene Gegenstände nicht ohne ihre Einheit gedacht werden. So verkehrt es ist, wenn einmal das Haus gesetzt ist, dann noch nach der Möglichkeit des Fundamentes zu fragen, ebenso verkehrt ist es, wenn einmal Geist und Natur nur als quantitativ unterschieden gesetzt sind, dann noch nach ihrer Einheit zu fragen. Zweitens ist es umpassend, wenn Geist und Natur rein quantitativ unterschieden sind, das ihre Einheit constituirende Absolute ein Transcendentales zu nennen. Es mußte vielmehr umgekehrt, da die Einheit die Grundlage für den Unterschied bildet, das Immanente genannt werden. Die Bezeichnung des Absoluten als des Transcendentalen und die vorige Frage nach der Möglichkeit der Einheit zwischen Geist und Natur haben nur Sinn, wenn der Unterschied des Geistes von der Natur als ein qualitativer vorausgesetzt ist. Drittens durfte, bei angenommenem quantitativen Unterschiede des Geistes von der Natur, der Geist nicht, auch nicht einmal als theoretischer, als bloße, von Außen die Mannigfaltigkeit des Inhaltes empfangende Form bestimmt und die Natur nicht

in dem Maaße, wie es wirklich geschehen ist, in ihrer sinnlichen Einzelnheit und sinnlichen Allgemeinheit fixirt werden. Im quantitativen Unterschiede ist der Geist kein abstrakt Ideales, an das nur von Außen das Reale kommt, und die Natur kein abstrakt Reales, welches das Ideale nur zum fernen Jenseits hat, sondern der Geist ist wesentlich an sich selbst das Reale, wie die Natur an sich selbst das Ideale. Bei Schelling verhält sich dies auch ganz anders. Niemals finden wir, daß er den Geist die leere, nur an der äußeren chaotischen Mannigfaltigkeit sich erfüllende Einheit oder Form nennt, sondern stets sehen wir von ihm den Geist nach seiner seinen Inhalt aus sich zeugenden, produktiven und schöpferischen Thätigkeit hervorgehoben. Ebenso stellt Schelling in ganz anderer Weise als Schleiermacher den idealen Charakter der Natur heraus; er geht soweit, die Natur eine erstarrte Intelligenz zu nennen.

Wie wir schon vorher den quantitativen Unterschied als einen für die Unterscheidung des Geistes von der Natur unpassenden deswegen verworfen haben, weil er die charakteristische Bestimmtheit weder des Geistes noch auch der Natur zu ihrem Rechte kommen läßt, so müssen wir ihn hier noch aus dem andern Grunde abweisen, weil er des Geistes freien Trieb und freie Selbstbewegung aufreibt, den Geist wie die Natur unter die abstrakte Categorie des Mechanismus stellt. Allein auf dem mechanischen Gebiete hat der quantitative Unterschied seine Geltung; auf allen höheren Gebieten tritt er nur als eine verflachende und Leben aussaugende negative Bestimmung auf. Ein von der Natur nur quantitativ unterschiedener Geist ist, wie alles Quantitative, gegen seine Bestimmtheit und eben so sehr

gegen die Bestimmtheit der Natur gleichgültig; er hat daher weder den Trieb, seine Bestimmtheit durch die Aufnahme der Natur in sich zu erweitern und zu verallgemeinern d. h. keinen Wissenstrieb, noch auch den entgegengesetzten Trieb, seine Innerlichkeit in bestimmten Gedanken und Zwecken aus sich herauszuarbeiten und in das natürliche Dasein einzuführen d. h. keinen Wollenstrieb. Beide das Wesen des Geistes constituirende Triebe setzen in dem Geist einen realen Widerspruch voraus oder sind dessen Existenz selbst. Widerspruch aber und nur quantitativ bestimmtes Sein sind völlig einander ausschließende Begriffe. Vermöge der Gleichgültigkeit gegen seine Bestimmtheit ist kein nur quantitativ bestimmtes Wesen des Widerspruchs fähig. Die Frage, ob, wenn Geist und Natur nur quantitativ unterschieden sind, ein Wissen möglich sei, ist dann von Wichtigkeit, wenn das Interesse des Erkennens nicht sowohl dahin geht, ob bei diesem Unterschiede eine Einheit des Geistes mit der Natur möglich sei, als vielmehr dahin, ob ein nur quantitativ unterschiedenes Wesen auch der nothwendigen Voraussetzung und Bedingung für das Wissen fähig sein könne, nämlich des vorausgesetzten innern Widerspruches und gefühlten Triebes. Metaphysisch muß das Wissen in einem solchen Geiste für unmöglich und undenkbar erklärt werden.

Kehren wir von hier zu unserem metaphysischen Problem, der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Natur zurück, so muß man Schelling ganz darin beistimmen, daß, wenn der Geist mit der Natur ausgesöhnt sein soll, er mit dieser das gleiche Wesen oder die identische Substanz theilen müsse. Schelling hat auch darin ganz

Recht, diese identische Substanz als Vernunft bestimmt zu haben. Der alleinige Grund, weshalb ihm die volle Lösung der Aufgabe nicht gelungen ist, liegt in seiner abstrakten und einseitigen Auffassungsweise der Vernunft. Er nimmt sie nur als indifferente Einheit der Subjektivität und Objektivität, nicht zugleich als deren bestimmte Unterscheidung. Dadurch daß er die letztere bei Seite setzt, verfällt er in die der Schleiermacherschen entgegengesetze Einseitigkeit. Schleiermacher läßt, indem er mehr bei dem Momente der Sinnlichkeit der Natur stehen bleibt, zu sehr den Unterschied hervortreten, als daß eine wesenhafte und vernünftige Einheit Platz haben könnte. Es hat sich also die metaphysische Aufgabe jetzt dahin bestimmt, Geist und Natur in ihrer identischen Substanz, der Vernunft, unterschieden zu setzen oder denjenigen Unterschied zwischen beiden geltend zu machen, der in das identische Wesen aufgenommen und des gemeinsamen Wesens Selbstdarstellung ist. Offenbar muß der Geist dann mit der Natur ausgesöhnt sein, wenn er in seinem Zusammenschluß mit derselben nicht seine eigene innere Conkretion und seinen bestimmten geistigen Gehalt aufzugeben braucht, sondern im Gegentheil durch die eingegangene Einheit einen mannigfaltigen, seinem eigenen Wesen nicht widersprechenden Zuwachs erhält. Ebenso wenig als der Geist verliert in dem Zusammenschlusse die Natur ihre Bestimmtheit. Es wird ihr wohl vom Geiste eine Bestimmtheit genommen, die sinnliche; aber diese ist nur ihr eigenes Unwesen; sie verliert nichts durch die Fortnahme derselben, sondern sie gewinnt nur. Es wird ihr nämlich vom Geiste diejenige Bestimmtheit gelassen oder vielmehr sie wird erst durch den Geist zu derjenigen Bestimmtheit emporgehoben,

worin sie gegen ihr Wesen keinen Abstand mehr bildet, sondern dessen konkrete Individualisirung und specificirte Realität ist. Geist und Natur sollen in Einheit und doch zugleich unterschieden, unterschieden und doch zugleich in Einheit sein, ohne daß die Einheit dem Unterschiede und der Unterschied der Einheit widerspricht! Wie können wir uns dies denken? Nur so, daß wir die Einheit als sich entwickelnde auffassen. Im Begriffe der Entwicklung sind beide Begriffe, der der Einheit und der des Unterschiedes als vollkommen ausgesöhnte zusammengeschlossen. Jede Entwicklung setzt die Einheit voraus und hat dieselbe zu ihrem hervorbringenden Grunde; man kann sie die Einheit selbst nennen, indem sie nur die Wirklichkeit von der der Einheit einwohnenden Möglichkeit oder die Herauskehr dessen ist, was der Einheit innere Anlage bildet. Jede Entwicklung ist aber auch Unterschied und Bestimmtheit, sofern sie sich in einer Stufenfolge bestimmt von einander unterschiedener Gestalten darstellt, in ihnen ihr erscheinendes, mannigfaltiges Dasein hat. Geist und Natur haben also dies mit einander gemeinsam, daß sie die Entwicklung und Selbstdarstellung der Einen und identischen Vernunft sind. Aber in diesem Gemeinsamen besteht zugleich ihr specifischer Unterschied. Der Geist ist die Vernunft in einer andern und höheren Entwicklungsstufe als die Natur. Darin unterscheiden sich der Geist und die Natur specifisch von einander, daß der Geist die sich selbst begreifende, die Natur die sich entfremdete, jener die freie, diese die unter dem Joche der Nothwendigkeit seufzende Vernunft ist. Kein quantitativer, auch kein qualitativer Unterschied ist der Unterschied des Geistes von der Natur, sondern allein der Unterschied der Entwicklung.

In dem letzteren sind jene beiden integrirt und zu bloßen Momenten herabgesetzt. Wir pflegen zwei Entwicklungsstufen als höhere und niedere zu unterscheiden; wir irren, wenn wir hiermit nur ein quantitatives Mehr und Minder meinen. Die Frucht ist eine höhere Entwicklungsstufe als die Blüthe. Wäre sie von der Blüthe nur quantitativ, nur nach dem Mehr und Minder unterschieden, so müßte sie noch Blüthe sein, was sie nicht ist. Jede höhere Entwicklungsstufe ist von der niederen zugleich qualitativ unterschieden d. h. sie ist ein specifisch Anderes als sie, ein Neues gegen sie. Wir sagen, zugleich qualitativ unterschieden, bloß qualitativ ist sie von ihr nicht unterschieden. Zwei Etwas, die nur qualitativ von einander unterschieden sind, haben gleiche Berechtigung. Da die Entwicklungsstufen einen verschiedenen Rang einnehmen, so muß nothwendig ihr Unterschied das Zusammen und Zugleich des qualitativen und des quantitativen Unterschiedes sein. Der Geist, als Entwicklungsstufe der Vernunft von der Natur unterschieden, hat also die Bedeutung, dasjenige Höhere gegen die Natur zu sein, welches zugleich ein specifisch Anderes als sie, ein Neues gegen sie ist.

Etwas was ein quantitatives Mehr gegen ein Anderes bildet, ist das auch, was dies Andere ist. So auch ist der Geist das, was die Natur ist. Er trägt die ganze Natur in seinem Innern. Er hält sie in sich umschlossen, wie die Blüthe die Knospe und die Frucht die Blüthe umschließt. Er empfängt sie daher nicht nur von Außen; sondern alles Empfangen ist zugleich wesentlich sein Erzeugen. Sein Wissen um sie strömt ihm in gleichem Maaße aus zwei Quellpunkten entgegen. Der eine Born ist seine eigene dynamisch con-

krete Innerlichkeit, der andere die äußere Natur. Hineinschauend in das Aeußere der Natur, um dort die Quelle zu suchen, sprudelt sie ihm zugleich aus seinem eigenen Innern hervor. Aber auch nur unter der Bedingung, daß er seinen Blick mit fixirender Aufmerksamkeit auf die Außenwelt richtet oder zuvor gerichtet hat, entströmt sie seinem eigenen Wesen. Nur soviel erinnert sich der Geist, als er verinnert, soviel erfindet er, als er empfunden und der Anschauung entnommen, soweit vermag er sich den Genuß des freien Nachschaffens zu geben, als er sich unter das Gesetz der äußeren Nothwendigkeit gestellt hat. Der Geist ist das selbst, was die Natur außer ihm ist. Aber dies Identische ist er ganz anders als die Natur, in einer von ihr specifisch unterschiedenen Weise. Dies liegt in seinem qualitativen Unterschiede von ihr. Er ist dies Identische in der adäquaten Form reiner Allgemeinheit, nicht in der inadäquaten sinnlich auseinander getriebener Besonderheit. Während die Natur das Identische als ein noch in der Schaale verschlossener Kern ist, hat der Geist die Schaale hinweggeworfen, der Anschauung des Kernes und zugleich seines Genusses sich erfreuend.

Ist der Geist eine höhere Entwicklungsstufe der Vernunft als die Natur, so darf man auch hierbei, daß er der identische Inhalt der Natur, nur in einer qualitativ höheren, in einer dem Inhalt wahrhaft gemäßen Form sei, nicht stehen bleiben. Nicht nur hinsichtlich der Form, sondern auch wesentlich durch seinen eigenen Inhalt ist der Geist von der Natur unterschieden. Wie die höhere Entwicklungsstufe einen Inhalt in sich zur Erscheinung bringt, dessen die niedere noch gänzlich entbehrt und wie dieser In-

halt nicht nur ein neuer, sondern auch ein qualitativ wahrerer ist, so muß auch dem Geiste ein specifisch neuer und dabei der absoluten Wahrheit unendlich näher stehender Inhalt zukommen. Dieser Inhalt ist der sittliche. Die Sittlichkeit in ihrer gehaltvollen unendlichen Ausbreitung hat zu ihrem Quellpunkte allein den Geist; an ihr ist jeder Schein des äußerlichen Hineingetretenseins in den Geist getilgt; ganz, nach ihrer Form wie nach ihrem Inhalte, gehört sie der reinen geistigen Spontaneität an. Wie die höhere Entwicklungsstufe der niederen gegenüber keine Einseitigkeit ist und dies darin zeigt, daß sie diese als Moment in sich aufnimmt und als Moment in sich gewähren läßt, so erkennt auch die Sittlichkeit die Natur noch als Moment in sich an, ihr eine besondere Seite in sich, als der einseitigkeitslosen Allgemeinheit, zu sein vergönnend.

In keiner Weise geschieht dem Geiste ein Unrecht, und nicht wird von ihm zu niedrig gedacht, wenn er als Entwicklungsstufe der Vernunft von der Natur unterschieden wird. Im Gegentheil kann er allein so von dem innern Widerspruche, in den er bei Kant und Schleiermacher gestellt ist, dem Widerspruche zwischen seiner theoretischen und praktischen Thätigkeit, befreit werden. Theoretischer und praktischer Geist widersprechen bei Kant und Schleiermacher darin einander, daß der erstere bloße, das Wesen außer sich habende Form, der letztere unendlich inhaltsvolle und freisetzende Macht sein soll. Hineinschauend in sich findet der Geist sich hiermit als die zwischen Leere und Fülle schwebende Mitte. Jeder Genuß, den ihm die eigene Wesenheit gewährt, muß ihm durch die Erinnerung seiner Wesenlosigkeit gestört werden. Durch die Aufnahme des fremden Wesens

ist der innere Dualismus nicht beseitigt, sondern nur noch gesteigert. Mit dem aufgenommenen Inhalte, da er ihm nur von Außen und nicht zugleich aus seiner eigenen Innerlichkeit gekommen ist, kann er sich nie, wie mit dem sittlichen, seiner Wesenheit entwachsenen Inhalte harmonisch zusammenschließen. Im Gegentheil kann jener Inhalt im Geiste nur Gespaltenheit und Disharmonie bewirken. Theoretischer und praktischer Geist sind aber sogleich ausgesöhnt, wenn der Geist der Natur gegenüber als höhere Entwicklungsstufe der Vernunft begriffen wird. Der Geist ist nun auch als theoretischer unendlich inhaltsvoll und das bloße Empfangen des natürlichen Inhaltes von Außen erweis't sich als ein verschwindender Schein.

Werden Geist und Natur als Entwicklungsstufen der Vernunft von einander unterschieden, so hört auch jede Isolirtheit und Gleichgültigkeit der einen gegen die andere Seite auf. Die Natur hat nun einen Drang zum Geiste hin, wie umgekehrt in dem Geiste der höchste Trieb vorhanden ist, sich erkennend und sittlich wollend als die Wahrheit der Natur zu bethätigen. Die Vorstellung, daß das Erkennen der Natur nur ein rein subjektives, ausschließlich dem Geiste angehöriges Thun sei, wird hiermit zu nichte; das Objekt ist im Processe des Erkennens nun nicht minder thätig als das Subjekt; das Objekt ist an sich selbst grade so die Hineinbewegung in den Geist und das Emporstreben zu ihm, wie der Geist die Vertiefung in es ist. Das Objekt verlangt nach der geistigen d. h. der freien Form, der Geist strebt nach dem außer der Sphäre der Willkühr gestellten, objektiv gediegenen und in sich wesenhaften Inhalte. Man darf gegen den Ent-

wicklungsunterschied des Geistes von der Natur nicht einwenden, daß sich nach ihm der Geist als ein Produkt der Natur ergebe. Niemals ist die höhere Entwicklungsstufe Produkt der niederen. Will man sie als Produkt bestimmen, so muß sie als Produkt des Ganzen bestimmt werden, was sich durch die verschiedenen Entwicklungsstufen hindurchzieht und sich in ihnen specificirt. Nicht die Blüthe bringt die Frucht hervor, sondern diese wird durch die ganze Pflanze hervorgebracht. Die Pflanze setzt für jede ihrer einzelnen Entwicklungsstufen sich selbst als an sich seiende, potenzielle Totalität voraus. Sie ist das Allgemeine, wodurch, mit Ausnahme der höchsten, jede ihrer Entwicklungsstufen in Widerspruch mit sich selbst gebracht und über sich hinaus in eine höhere, die Totalität adäquater verwirklichende hineingetrieben wird. Also ist der Geist das Produkt, nicht der Natur, sondern der totalen, sich als reale Möglichkeit voraussetzenden Vernunft. Man darf auch gegen die Definition des Geistes, als einer die Natur überragenden Entwicklungsstufe der Vernunft, nicht einwenden, daß im Grunde nach ihr der Geist des Triebes entbehren müsse, die Natur zu erkennen und sittlich zu verklären, von der Ansicht ausgehend, es könne Trieb nur dort sein, wo es vom Niederen zum Höheren geht und es müsse derselbe in einer solchen Existenz fehlen, die durch ihren Begriff das niedere Dasein, worauf er gerichtet sein könnte, als Moment in sich schließt. So gewiß es ist, daß der Geist als die höhere Entwicklungsstufe der Vernunft die Natur als Moment in sich schließt, darf ihm ebenso gewiß der Trieb in die Natur hinein, gleichsam als hätte er sie noch gar nicht, der auf sie gerichtete Wissenstrieb nicht

mangeln. Man muß vom Geiste das Gedoppelte sagen, sowohl daß er die Natur völlig in sich habe, als auch daß ihm dieselbe noch gänzlich fehle. Dies Gedoppelte bringt den Geist so wenig in Widerspruch mit sich selbst, daß er vielmehr nur so der wirkliche, sich auf sich beziehende Geist ist. Die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs liegt im Begriffe der Freiheit des Geistes. Des Geistes Freiheit besteht darin, daß er das, was er ist, durch sich ist, daß sein Sein Produkt seiner eigenen, keiner fremden Thätigkeit ist. Hat sich der Geist sein eigentliches Sein, seine wahre Wirklichkeit selbst zu geben, so kann die Wirklichkeit, in der er sich vorfindet und antrifft, nur die Bedeutung haben, von ihm durchbrochen und in die frei gesetzte erhoben zu werden. Eine innere Beziehung der vorgefundenen auf die eigentliche und wahre Wirklichkeit muß allerdings Statt finden, die, daß in jener die Anlage und der Keim gesetzt ist, in diese überzugehen und sich zu ihr aufzuheben. Die erstere muß die Möglichkeit und das Ansichsein der letzteren sein. Mit diesem Verhältnisse was vermöge seiner Freiheit der Geist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu seiner eigentlichen und wahren Wirklichkeit hat, ist ganz dasjenige identisch, was er zur Natur einnimmt. Der Geist trägt die Natur in seinem Innern, schließt sie als Moment in sich zunächst nur der Möglichkeit oder dem Ansichsein nach. Die Natur ist sonach keine von ihm gewußte, keine eigentlich geistige Wirklichkeit in ihm. Die als Möglichkeit in ihm gesetzte Natur in sich zur gewußten Wirklichkeit zu erheben, muß vermöge seiner Freiheit des Geistes eigene That sein. Da der Geist diese That nur durch die Anschauung und das denkende Vorstellen der äußeren Natur vollziehen

kann, der Erinnerungsproceß Hand in Hand mit dem Verinnerungsproceß gehen muß, so hat er einen unwiderstehlichen Trieb in die Natur hinein, eine wahre Sehnsucht zu ihr hin.

Den Unterschied des Geistes von der Natur als Entwicklungsunterschied, also als die Negation des qualitativen und des quantitativen Unterschiedes bestimmt und hierdurch eine von den früheren Einseitigkeiten befreite, der Wahrheit bei weitem entsprechendere Lösung des metaphysischen Problems gegeben zu haben, ist das unableugbare, große Verdienst Hegels. Hegel stimmt Schelling ganz darin bei, daß das Wesen des Geistes wie der Natur die Vernunft sei, weicht aber darin von ihm ab, daß er diese keine abstrakte Indifferenz sein läßt, sondern sie als die sich unendlich differentiirende und sich aus der Selbstbesonderung in sich zurücknehmende Einheit auffaßt. Die Vernunft gewinnt durch die Aufnahme des Unterschiedes in sich die Bedeutung, System zu sein. Ein System der Vernunft ist die Natur nicht minder, als der Geist. Von einem Systeme kann wahrhaft da noch nicht gesprochen werden, wo die Unterschiede nur als coordinirte, sondern erst da, wo sie als Entwicklungsunterschiede auftreten. Dem Coordinirten fehlt die zum Wesen des Systems gehörige innere nothwendige Verknüpfung; durch das Band der Nothwendigkeit sind nur die eine und dieselbe Einheit zu ihrem produktiven Grunde habenden Entwicklungsstufen verknüpft. Die Natur ist also als System der Vernunft eine relative Totalität sich gegenseitig aufnehmender und ineinander übergehender Entwicklungsstufen. In ihrer höchsten Entwicklungsstufe, dem organisch animalischen Leben, weis't sie über sich hinaus in den Geist hinein. Der Geist lös't den Widerspruch, der

in dem natürlichen Lebensprocesse zwischen dem animalischen Einzelwesen und seiner Gattung gesetzt ist. Gattung und Einzelwesen, Allgemeines und Besonderes gelangen in der Natur zu keiner conkreten Einheit. Der Geist erst ist diese Einheit und durch sie die Wahrheit der Natur. Der einzelne Mensch hat nicht mehr seine Gattung, die Menschheit, außer sich, sondern er trägt sie als ein mit dem Momente seiner Einzelnheit ausgesöhntes Moment in sich. Der Mensch ist nicht bloß Mensch, sondern er weiß sich auch als solchen, ist die sich wissende Menschheit selber, der Menschheit Selbstbewußtsein. Ebenso wie die Natur schreitet auch der Geist wieder durch verschiedene Entwicklungsstufen hindurch. Diejenige Stufe, auf der er seine Entwicklung beginnt, zeigt ihn in das Natursein noch völlig versenkt und unvermögend, sich von demselben in freier Weise zu unterscheiden. Der Geist ist in dieser Gestalt der Naturgeist, noch kein denkendes, sondern nur empfindendes, kein wollendes, sondern nur begehrendes Wesen, nicht schon actuell, aber wohl potentiell von den animalischen Einzelwesen unterschieden. Die zweite, durch die Freiheit gewonnene Entwicklungsstufe ist die, auf der es der Geist zu einer vollkommen Selbstunterscheidung von dem natürlichen Sein bringt, dies als zu seinem Wesen nicht gehörig aus sich herauswirft und sich in sich selbst d. h. im reinen Elemente der Geistigkeit und Allgemeinheit erfaßt. Der Geist spricht auf dieser Stufe als seinen Begriff und specifischen Unterschied von der Natur das Sichselbstunterscheiden von derselben aus, läßt es seine höchste That sein, sich im steten Gegensatze zur Natur, wie diese im steten Gegensatze zu sich zu erhalten. Der Geist ist also hier reines d. i. denkendes Selbstbewußtsein.

Die dritte und höchste Entwicklungsstufe schließt die erste und zweite zu einer konkreten Einheit zusammen. Auf ihr ist der Geist wieder in Einheit mit der Natur, in einer Einheit, die zu ihrer Voraussetzung und Bedingung den Gegensatz hat und deshalb nicht wie die erste eine unmittelbare, sondern eine schlechthin vermittelte oder noch richtiger absolute Selbstvermittlung ist. Die That, worin sich der Geist der Natur entgegensetzt, ist wohl groß, aber noch nicht seine größte That; des Geistes größte That ist die, in der er durch seine Freiheit die ursprüngliche Einheit restituirt und sich zur bewußten Seele des Universums macht. Will man vollständig den Unterschied des Geistes von der Natur angeben, man muß ihn in diese doppelte That des Geistes setzen, in die der Erzeugung des Gegensatzes und in das Schaffen der den Gegensatz in sich zum Momente herabsetzenden, bewußten, freien Einheit. Eines durch die Freiheit erzeugten und auch durch die Freiheit aufgehobenen Gegensatzes gegen den Geist ist die Natur nicht fähig. Auf dieser letzten und höchsten Stufe ist der Geist nicht mehr abstraktes Selbstbewußtsein, sondern Vernunft, und zwar Vernunft in der Bestimmheit der theoretischen, wenn er durch den Proceß der Negativität die sinnliche Natur in ihr vernünftiges inneres Wesen, welches zu seinem eigenen Wesen keinen Gegensatz mehr bildet, erhoben, Vernunft in der Bestimmtheit der praktischen, wenn er seine unendliche Wesenheit in das sinnliche Element der Natur hineingebildet, diese zum Träger seines freien Inhaltes, zu einem ihn selbst darstellenden Organismus umgestaltet hat.

So sehr es hiernach scheint, daß Hegel das metaphysische Problem zu einem allseitig genügenden Abschlusse gebracht habe,

können wir dennoch auch seine Lösung für keine letzte, nicht für die absolute erklären. Daß ihm die vollkommne Lösung nicht gelungen ist, daran ist seine mangelhafte Idee des Absoluten Schuld. Hegel bestimmt das Absolute nur als Immanenz oder wenigstens in einem zu beschränkten Sinne als Transcendenz, nur als Transcendenz auf dem Boden der Immanenz. Natur und Geist erhalten hiermit nur die Bedeutung, verschwindende Seiten im Selbstvermittlungsprocesse des Absoluten zu sein. Die ewige Persönlichkeit des Geistes, ohne deren Gesetztsein die wahrhafte Lösung der metaphysischen Aufgabe vergeblich erstrebt wird, ist aufgehoben, wenn der Geist nichts weiter als Durchgangsmoment und Träger des Absoluten, keine sich auf sich selbst beziehende Selbstständigkeit sein soll. Das Durchgangsmoment fällt, wenn es seinen Dienst verrichtet hat, der Zeitlichkeit anheim. Wie soll der subjektive Geist mit der Natur wahrhaft ausgesöhnt sein, wenn er trotz aller Erhabenheit über sie dennoch einer ihrer allgemeinen Formen, (die abstrakte Zeitlichkeit ist nur Naturform) unterliegen muß!

Vollständig also werden wir die Mangelhaftigkeit der Hegelschen Auflösung des metaphysischen Problems dann erkennen, wenn wir uns näher seine Gottesidee vergegenwärtigen. Da seine Gottesidee die Wahrheit der Schleiermacherschen ist, so wollen wir zuvörderst diese letztere kritisch betrachten, von ihr zur Hegelschen übergehen und schließlich kurz auf die Gottesidee in ihrer absoluten Wahrheit, sowie auf die der Wahrheit entsprechende letzte Lösung der metaphysischen Aufgabe hinweisen.

Schleiermacher bestimmt das Absolute als die Indifferenz von Denken und Sein, Idealem und Realem. Er

bestimmt es hiermit, da Denken und Sein oder Ideales und Reales den höchsten, alle sonst noch vorhandenen Gegensätze unter sich befassenden Gegensatz bilden, als die Neutralisation aller Gegensätze. Das Absolute würde, wäre es ein Entgegengesetztes, unter die Kategorie der Endlichkeit fallen; Unendlichkeit im vollkommensten Sinne kann ihm nur zukommen, wiefern es durch seinen Begriff die reine Erhabenheit über alle Gegensätze ausdrückt.

In der Behauptung, daß das Absolute kein Entgegengesetztes sein könne, und in dem Bemühen, dasselbe der Sphäre des Gegensatzes zu entreißen, muß man Schleiermacher vollkommen Recht geben. Das Absolute darf einen bleibenden und festen Gegensatz weder nach Außen oder gegen Anderes, noch auch in sich selbst haben. Einem Andern entgegengesetzt wäre es eine beschränkte, in sich selbst entgegengesetzt eine gebrochene und ihrem Untergange zueilende Existenz. Aber in der Meinung, daß das Absolute als Indifferenz der Sphäre der Gegensätzlichkeit entnommen sei, irrt Schleiermacher. Die Indifferenz bildet den reinen Gegensatz zur Differenz und hat nur so lange ihr Bestehen, als diese besteht. Wie alles Entgegengesetzte ein Endliches und Mangelhaftes ist, so gehört auch sie der Endlichkeit an, sie muß also das Absolute, wird sie als dessen Begriffsbestimmung gesetzt, nothwendig in einen unauflösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Die Differenz von Denken und Sein, Idealem und Realem ist die Welt. Mithin bildet als Indifferenz das Absolute einen festen Gegensatz gegen die Welt. Kein Entgegengesetztes ist Totalität, also auch das Absolute nicht in der Bestimmung der Indifferenz. Totalität aber muß das Absolute sein. Das

Absolute, welches die Negation der Totalität ist, ist damit nothwendig zugleich die Negation seiner selbst. Das Absolute wird als wirkliche Totalität dann gesetzt, wenn sein Begriff als die Einheit der Indifferenz und Differenz von Denken und Sein, Idealem und Realem bestimmt wird.

Eine Einheit entgegengesetzter Bestimmungen kann, soll sich das Sein, welches sie in sich zusammenschließt, nicht aufheben, nicht anders als so gedacht werden, daß die eine Bestimmung, weil sie an sich, d. h. nach ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit die andere ist, in diese übergeht. Es kann mithin auch die Einheit der Indifferenz und Differenz nur als das Uebergehen der Indifferenz in die Differenz und die Rückbewegung dieser in jene begriffen werden. Als die Einheit der Indifferenz und Differenz von Denken und Sein ist mithin das Absolute Leben und Proceß. Es ist zunächst die unmittelbare Einheit von Denken und Sein, als diese Einheit dann die Hineinbewegung in den Unterschied und Gegensatz beider, als dieser Gegensatz endlich der thätige Rückgang in die Einheit. Die resultirende Einheit ist wohl ihrem Wesen nach ganz die erste und ursprüngliche, der Form nach aber von der ursprünglichen darin unterschieden, daß ihr nicht mehr der Charakter der Unmittelbarkeit, sondern der der lebendigen Selbstvermittlung zukommt.

Es ist Hegel, der das Absolute als die Einheit der Indifferenz und Differenz bestimmt. Sein Gottesbegriff muß daher als die Wahrheit des Schleiermacherschen angesehen werden. Wir wollen sehen, ob er nicht nur beziehungsweise, sondern auch an und für sich die Absolutheit ausdrückt, und das metaphysische Problem zum vollkommnen Abschlusse bringt.

Gott ist nach Hegel absoluter Geist. Als dieser ist er das Denken, was sich als alles Sein, als das Sein überhaupt, mithin als den Grund jedes bestimmten Seins weiß. Der absolute Geist ist der Geist, der sich in seiner über die Natur und den endlichen Geist hinausliegenden Allgemeinheit und Wesenheit als den wesentlichen Grund sowohl der Natur als auch des endlichen Geistes weiß. Der Geist — dies liegt im Begriffe des Geistes, in der sein Wesen constituirenden Freiheit — ist nur das wirklich, als was er sich selbst gesetzt und bethätigt, als was er sich hervorgebracht hat. Auch der absolute Geist ist sein Begriff nur dadurch, daß er sich als diesen gesetzt und verwirklicht hat. Aber ist nur erst durch Selbstsetzung der absolute Geist sein Begriff, so ist er, ehe er sich als ihn bethätigt hat, vorerst nur seine Möglichkeit, sein Ansichsein. Ist das Absolute in seiner Wirklichkeit und Wahrheit die sich wissende Einheit des Denkens und Seins oder das Denken, was sich als alles Sein weiß, so ist es zunächst oder in seiner Möglichkeit nur die seiende oder unmittelbare Einheit des Denkens und Seins, nur das Denken, was noch nicht in Form des Sichselbstwissens, sondern allein in der des Seins alles Sein ist. Als seiende Einheit von Denken und Sein ist das Absolute das noch in das Sein versenkte Denken, die unterschiedslose Einheit von Denken und Sein, die allgemeine Indifferenz, oder wie Hegel gewöhnlich die seiende Einheit bezeichnet, die Substanz. Was Schleiermacher als den Begriff des Absoluten ausspricht, ist bei Hegel nur der Ausgangspunkt des absoluten Processes, desjenigen Processes, in dem und aus dem das Absolute sich selbst hervorbringt.

Als Einheit von Denken und Sein, Geist und Natur ist das Absolute Totalität. Als seiende Einheit ist es aber nur dem Inhalte oder dem Wesen nach Totalität, nicht Totalität der Form, nicht die absolute Form. Die absolute Form ist die Form des Fürsichseins, der Selbstgegenständlichkeit, der Freiheit. Als seiende Einheit von Denken und Sein oder als Substanz ist wohl das Absolute das Allgemeine, aber nicht das sich auf sich selbst beziehende oder das als Allgemeines sich selbst wissende Allgemeine. Um dies letztere zu sein, muß das Allgemeine aufhören ein seiendes Einfaches zu sein, es muß sich verdoppeln; zum Wissen gehört die Zweiheit, die Seite des wissenden Subjekts und die des gewußten Objekts. Als verdoppeltes Allgemeines, als die konkrete Einheit des absoluten Wesens und der absoluten Form, ist das Absolute Geist, absoluter Geist.

Um zur für sich seienden, sich selber gegenständlichen und freien Einheit zu gelangen d. h. um Geist zu sein, muß das Absolute den Schmerz der Entzweiung und Negativität auf sich nehmen. Die Entzweiung und Selbstdiremtion ist die einzig vermittelnde Brücke, der nothwendig zu durchschreitende Durchgangspunkt. Das Absolute muß aus der Einheit in den Unterschied von Denken und Sein eingehen. Die Einheit muß nun grade so in der Wirklichkeit des Unterschiedes zur bloßen Möglichkeit und zur ansichseienden Innerlichkeit herabsinken, wie zuvor in der seienden Einheit der Unterschied bloße Möglichkeit und innere Anlage war. Die Realität des Unterschiedes von Denken und Sein ist die Welt, das Denken, was sich als Insichsein oder im Unterschiede von dem Sein erfaßt, der endliche Geist, und das Sein, wogegen es sich abgrenzt,

was es als die Sphäre der Nothwendigkeit aus seiner Freiheit herauswirft, die Natur. So wenig ist die Welt bei Hegel ein dem Absoluten schlechthin gegenüberstehendes Anderssein, daß sie vielmehr das Absolute selbst ist, nur nicht das Absolute überhaupt, sondern es, wie es in der Realisirung seines Begriffes einen bestimmten Entwicklungsmoment, eine nothwendige, in die Realität seines Begriffes hinüberführende Durchgangsstufe bildet. Die Welt ist das Absolute so, wie es aus der Form der Unmittelbarkeit und Unterschiedslosigkeit in seine eigene Selbstentfremdung eingegangen ist, sie ist das sich selber entfremdete Absolute, mithin der Widerspruch des Absoluten in sich selbst und hiermit sein Trieb, über sie hinaus sich die Form freier Selbstbeziehung zu geben.

Zum sich selber gegenständlichen und in freier Weise sich auf sich selbst beziehenden wird das Absolute durch die negative Vermittlung des endlichen Geistes. Der Act, worin der endliche Geist seine Endlichkeit durchbricht und sich als Unendlichkeit erfaßt, ist das Wirklichwerden des Absoluten. Endlicher ist der Geist so lange, als er sich nur als eine bestimmte und begrenzte Seite der Natur gegenüber weiß; zum unendlichen wird er dadurch, daß er sich in seiner Bestimmtheit zugleich als Totalität d. h. als das Wesen und die Wahrheit der Natur erkennt, und dieser Erkenntniß gemäß über die Natur hinübergreift, sie zum Momente seiner Idealität macht. Das Thun des endlichen Geistes, worin er seine Endlichkeit negirt und sich verunendlicht, d. h. sich als die Einheit seiner und seines Gegensatzes, der Natur, bethätigt, ist wesentlich zugleich das Thun des Absoluten. So gewiß das Absolute seine Entzweiung in den

endlichen Geist und die Natur aufheben und sich als allgemeine, in sich harmonische und versöhnte Einheit bethätigen muß, so nothwendig muß der endliche Geist sich verunendlichen. Der Act, worin das Absolute seine Entzweiung zur Harmonie mit sich selbst aufhebt, ist der Act, worin sich der endliche Geist als unendlichen und absoluten manifestirt. Daß das Absolute in seinem unendlichen Selbstbewußtsein von dem endlichen Geiste abhängig sei, kann nicht gesagt werden. Vielmehr muß, da der endliche Geist nichts Selbstständiges für sich, sondern nur ein Moment oder eine Durchgangsstufe des Absoluten ist, gesagt werden, das Absolute sei nur von sich selbst abhängig, bedinge schlechthin sich selbst. Dies muß um so mehr gesagt werden, als stets die sich zu einer höheren Einheit aufhebenden Seiten in der Einheit, worin sie sich aufheben, nur die Bedeutung von Momenten erhalten, mithin in ihr ihren eigentlichen Grund haben, durch den sie gesetzt und zu einem selbstständigen Dasein entlassen sind.

Das menschliche Selbstbewußtsein ist also bei Hegel das Selbstbewußtsein des Absoluten. Daß dies menschliche Selbstbewußtsein nicht das individuelle und persönliche Selbstbewußtsein sein könne, sondern das allgemeine menschliche Selbstbewußtsein, das Selbstbewußtsein der Menschheit oder dasjenige Selbstbewußtsein sein müsse, was in sich die Schranken der Individualit und Volksbestimmtheit durchbrochen und überwunden hat, bedarf keines weiteren Hinweises. Das Wesen des Absoluten ist das schlechthin allgemeine und jeglicher Bestimmtheit und Schranke entbundene; es ist das identische Wesen der Natur und des Geistes überhaupt. Das persönliche Selbstbewußtsein und

das Selbstbewußtsein des Volkes stellen nicht die Allgemeinheit des Wesens, sondern eine Bestimmtheit desselben in sich dar, sind also Formen, die trotz ihrer Einheit mit dem Wesen zugleich auch noch der Widerspruch mit demselben sind. Die Subjektivität des Absoluten transcendirt mithin über die einzelnen Subjektivitäten, sie ist die identische Subjektivität in allen einzelnen Subjektivitäten, die Allsubjektivität. Wie der einzelne Mensch in sich nicht die Menschheit, das volle und ganze Wesen seiner Gattung zur Realität bringen kann, ebenso vermag er in sich auch nicht das Absolute zur vollen Realität zu bringen. Das Verhältniß, was der einzelne Mensch zur Menschheit einnimmt, ist ganz identisch mit dem, was er zum Absoluten einnimmt. Wohl wird sich die Menschheit nur im einzelnen Menschen gegenständlich; sie bedarf desselben, will sie nicht bloße Möglichkeit bleiben, sondern in actuelle Wirklichkeit eintreten. Aber ein bloßer Schein ist es, daß sie in einen Einzelnen darauf ginge. Sowie sie sich nach einer ihrer wesentlichen Seiten im Einzelnen gegenständlich geworden, ist sie auch schon bemüht, die Form der individuellen Einzelheit abzustreifen und sich in die Form der Allgemeinheit, die allgemeine Einzelheit umzusetzen. Sie liebt es nicht, nur und ausschließlich von Einem gewußt zu sein, sie will von allen Individuen gewußt werden, will allgemeines Selbstbewußtsein sein. Hat sie es aber zur formellen Allgemeinheit gebracht, so ist dann wieder der Moment eingetreten, wo sie in tieferer und umfassenderer Weise sich selbst zur Selbstgegenständlichkeit hervortreibt, wo sie ihr früheres Selbstbewußtsein zum Momente eines neuen und höheren Selbstbewußtseins herabsetzt. Dies höhere Selbstbewußtsein tritt zunächst auch wieder in concen-

trirter d. h. individueller Gestalt auf, geht aber dann aus der Form der Einzelheit in die der Allgemeinheit über. Dieser Proceß ist ein stets sich wiederholender, ewiger Proceß. Grade nun wie die Menschheit sowohl formell, als auch essentiell und materiell über das einzelne Selbstbewußtsein hinausgeht, sich wieder davon frei macht, ebenso läßt auch das Absolute die Individualität und Persönlichkeit dann wieder fallen, wenn sie ihren Dienst verrichtet d. h. das Absolute zur Wirklichkeit und formellen Allgemeinheit gebracht hat. Das Individuum hat also nur die Bedeutung, Träger und Durchgangspunkt des Absoluten zu sein; sein Sein ist ein sich widersprechendes und an dem Widerspruche zu Grunde gehendes Sein. Der Widerspruch, aus dem das Individuum nicht heraus kann, ist der zwischen Wesen und Form. Bald ist es als einzelne Persönlichkeit die inadäquate Form für das allgemeine Wesen, bald erreicht selbst die Totalität der Individuen, also die adäquate Form, nicht die Allgemeinheit des Wesens.

Blicken wir nach der hiermit gegebenen kurzen Darstellung der Idee Gottes auf unser metaphysisches Problem zurück. Wir müssen sogleich behaupten, daß dasselbe durch Hegel, ungeachtet er es sehr wesentlich weiter gefördert, doch keineswegs seine vollkommne Lösung erhalten habe. Der Grund hiervon liegt in der einseitig festgestellten Idee Gottes. Ein Standpunkt, der das Absolute nur immanent oder, wenn dieser Ausdruck zu spinozistisch klingen sollte, nur durch die Vermittlung des endlichen Geistes unendliches Selbstbewußtsein sein läßt, den Lebensproceß des Absoluten mit dem Weltprocesse, näher mit dem Processe der Geschichte der Menschheit identificirt, ist principiell unver-

mögend, dem metaphysischen Problem seinen Abschluß zu geben. Es kann dies erst da abgeschlossen sein, wo Geist und Natur, Subjekt und Objekt aufs Vollkommenste ausgesöhnt sind. Eine wahre und vollkommne Aussöhnung des Geistes mit der Natur finden wir bei Hegel nicht. Wenigstens ist die Versöhnung, die sich der subjektive Geist mit der Natur giebt und zu geben vermag, eine unwahre und mangelhafte; der Geist, welcher bei Hegel mit der Natur nicht schon wirklich ausgesöhnt, wohl aber der ewige Proceß des Sichaussöhnens mit ihr ist, ist nicht das einzelne Selbstbewußtsein, sondern der absolute Geist oder das Selbstbewußtsein der Menschheit. Die Versöhnung des subjektiven Geistes ist deswegen eine unwahre und mangelhafte, weil sie keine bleibende, sondern eine vergängliche und verschwindende ist. Kaum hat sich der subjektive Geist zum identischen allgemeinen Wesen des Geistes und der Natur, zur ewigen und unbeschränkten Einheit erhoben, von wo aus die Natur aufgehört hat, gegen ihn einen abstrakten Gegensatz zu bilden, so tritt auch schon sein Widerspruch gegen das Wesen, und in Folge dieses Widerspruchs sein Herausfall aus dem Wesen ein. Das einzelne Selbstbewußtsein und das allgemeine Wesen müssen auf einem solchen Standpunkte trennbar gesetzt sein, wo das erste nur Organ der Selbstverwirklichung dieses ist. Das Organ wird vom Wesen hinweggeworfen und abgestreift, so wie es unfähig wird, die adäquate Darstellung und der gemäße Ausdruck des Wesens zu sein; das Wesen schafft sich neue und frische Organe, in diese das unterbrochene Werk hinübernehmend und in ihnen fortsetzend. Nur so lange ist das einzelne Selbstbewußtsein ewig, als es Träger des ewigen Wesens

ist; die Ewigkeit ist die Bestimmtheit und der Charakter des Wesens, nicht des Selbstbewußtseins. Durch die Reflexion des Wesens in sich und sein sich Uebersetzen in ein neues Selbstbewußtsein oder in eine Vielheit anderer Selbstbewußtsein verfällt das erste Selbstbewußtsein, dasjenige was bis dahin Träger des Wesens war, der Zeitlichkeit und der mit der Zeitlichkeit gesetzten Vergänglichkeit. Ist also nicht die Versöhnung des subjektiven Geistes mit der Natur in dem allgemeinen Wesen oder in der Idee des Absoluten nur ein flüchtiger Rausch? Kann die Versöhnung wahrer Art sein, die in ihre eigene Negation umgewandelt zu werden vermag und in sie auch wirklich umgewandelt wird?

Das metaphysische Problem, müssen wir hiernach behaupten, soll die Versöhnung des subjektiven Geistes mit seinem Andern, der Natur, Wahrheit erhalten, kann nur auf einem solchen Standpunkte abgeschlossen werden, auf dem die Unsterblichkeit des subjektiven Geistes ein absolut gewisses und feststehendes Dogma ist. Das, was Hegel nur dem Geiste der Menschheit, dem absoluten Geiste zuertheilt, nämlich der ewige Proceß des Sichaussöhnens mit seinem Andern zu sein, muß zugleich als der wesentliche Begriff des subjektiven Geistes und als dessen Bestimmung begriffen werden. Auch der subjektive Geist, nicht bloß der Geist der Menschheit, muß sich als die Wahrheit der Natur, als die höchste und absolute Entwicklungsstufe der Vernunft bethätigen können.

Diese Möglichkeit kann nur ein solcher Standpunkt darthun, der die Idee Gottes anders als Hegel bestimmt, der sie nämlich in ihrer Wirklichkeit nicht mit dem Processe

der Weltgeschichte identificirt, sondern sie als schlechthin darüber hinausliegend, ihre Wirklichkeit an und für sich in sich selber habend, begreift. Mit andern Worten, diese Möglichkeit erfordert als den allein wahren Standpunkt den Standpunkt des Theismus.

Bei Hegel ist die Gottheit wesentlich Entwicklung und nur durch Selbstentwicklung die wirkliche und lebendige Gottheit. Entwicklung und Gottheit aber in dem Sinne, daß die Gottheit nur durch Entwicklung sie selbst ist, sind einander ausschließende Begriffe. Die Gottheit ist absolut, was sich entwickelt kann, so lange es sich entwickelt, kein Absolutes, sondern nur ein Relatives sein. Jedes Sichentwickelnde ist für sich selbst, in seiner Wirklichkeit, noch nicht das, was es an sich oder nach seinem Wesen ist, ist an sich selbst noch der Widerspruch seines Fürsichseins und Ansichseins. Die Absolutheit dagegen erfordert für ihren Begriff die konkrete Einheit des Fürsichseins und des Ansichseins. Ihr abstrakter Ausdruck ist das An- und fürsichsein.

Schleiermacher bestimmt das Absolute als die unterschiedslose oder unmittelbare Einheit von Denken und Sein, Geist und Natur. Hegel hingegen faßt es als die aus dem gesetzten Unterschiede d. h. aus der Welt oder aus dem endlichen Geiste in sich zurückkehrende Einheit von Denken und Sein, Geist und Natur auf. Wenn schon weniger einseitig als die erste, ist doch auch die letztere Bestimmung immer eine sehr einseitige. Darin, daß das Absolute in sich zurückkehrende Einheit sei, hat Hegel Recht, Unrecht darin, daß es Rückkehr in sich nur aus der Welt, aus dem endlichen

Geiste sei. Das Absolute, was nur durch die Vermittlung des endlichen Geistes Rückkehr in sich ist, kann keine absolute Rückkehr in sich sein. Deswegen nicht, weil der menschliche Geist, nicht bloß als subjektiver, sondern auch als allgemeiner Geist der Menschheit wesentlich immer noch sich entwickelnder, noch nicht die absolute Unendlichkeit in sich darstellender Geist ist. Nur soweit kann hier das Absolute wirkliche Rückkehr in sich sein, als dem endlichen Geiste seine Verunendlichung gelungen ist, als der menschliche Geist das allgemeine Wesen des Geistes und der Natur in sich zur konkreten Darstellung gebracht hat. In demselben Maaße als der menschliche Geist seinem Begriffe noch nicht entspricht, noch im Abstande von ihm steht, in eben demselben entspricht auch das Absolute seinem Begriffe nicht, steht auch es noch im Abstande von demselben. Ein noch im Abstande von seinem Begriffe begriffenes Absolute ist aber eine contradictio in adjecto, ein nicht absolutes Absolute.

Offenbar also erfordert es der Begriff des Absoluten, daß dasselbe nicht erst durch Entwicklung das sich auf sich selbst beziehende Absolute sei. Das Absolute an und für sich selbst hat keine Entwicklung und bedarf derselben nicht. Es ist das schlechthin Entwicklungslose. Das Entwicklungslose nicht in dem Sinne, daß es nur die aller Entwicklung zu Grunde liegende Substanz oder die unmittelbare Einheit von Geist und Natur, Denken und Sein ist, sondern in dem Sinne, daß es über alle Entwicklung hinausreicht, die absolute Wirklichkeit von dem ist, was für die menschliche Entwicklung immer noch Möglichkeit, Bestimmung und Sollen bleibt, daß es die ewig gegenwär-

tige Erreichung dessen ist, was für die menschliche Entwicklung ferne Zukunft, ja der Zeiten Schlußpunkt ist. Was die Welt werden soll und kann, was ihr absoluter Endzweck ist, dies als an und für sich seiende Wirklichkeit gedacht ist das Absolute. Die beiden Faktoren, die in der Weltgeschichte stets noch, trotz aller Einheit, (alle Einheit ist nur eine relative) außer einander sind, die Faktoren des Selbstbewußtseins und des allgemeinen, dem Geiste und der Natur gemeinsamen, Wesens, sind in dem Absoluten zur schlechthin konkreten und an und für sich wirklichen Einheit dergestalt zusammengeschlossen, daß das Wesen als Wissen seiner selbst nicht mehr Wissen seiner als einer abstrakten, der Erfüllung noch harrenden Einheit, sondern Wissen seiner als der die absolute Erfüllung und Totalität in sich tragenden Einheit ist. Es mag wahr sein, daß die Weltgeschichte die Periode erreicht habe, wo die identische Substanz des Geistes und der Natur, die Vernunft, sich zur freien Selbstgegenständlichkeit im menschlichen Geiste hervorgearbeitet hat. Der ungeheure Unterschied findet zwischen diesem Selbstbewußtsein der Substanz und dem Selbstbewußtsein des Absoluten Statt, daß jenes sich noch die unendlich bestimmte Erfüllung zu erarbeiten hat, dieses dagegen sie besitzt und von Ewigkeit her besessen hat. Wenn also auch wir uns zur Begriffsbestimmung des Absoluten der Formel, das Absolute sei die Einheit von Denken und Sein, bedienen, so bedeutet sie uns Folgendes: Das Absolute ist das Denken, was sich als alles Sein, alle Objektivität denkt, nicht daß es dies Sichselbstdenken, wie der menschliche Geist, noch zu bewahrheiten und in die Form der Wirklichkeit durch Uebergreifen über die Natur zu erheben hat, son-

dern daß es vielmehr in seiner sich auf sich beziehenden Einheit die absolute Conkretion, den Schluß- und Zielpunkt aller menschlichen Entwicklung in sich schließt. Von der Schleiermacherschen Formel unterscheidet sich die unsrige dadurch, daß in ihr der Unterschied von Denken und Sein zu seiner Berechtigung gekommen ist (nur durch Selbstvergegenständlichung d. i. Trennung seiner von sich kann sich das Denken als alles Sein denken), von der Hegelschen hingegen dadurch, daß die Einheit von Denken und Sein nicht nur ein größeres, sondern ihr absolutes Recht erlangt hat. Denken und Sein müssen in der Wirklichkeit des Hegelschen Absoluten deswegen noch aus einander gehen, weil sich diese Wirklichkeit durch den endlichen Geist, der immer noch in seiner Entwicklung, im Uebergreifen über die Natur begriffen ist, mit sich selbst vermittelt. Daß hiernach unser Absolutes ein schlechthin Transcendentales gegen die Welt, auch gegen die Welt in dem höchsten ihrer Processe, der Geschichte der Menschheit, sei, darauf brauchen wir wohl nicht erst hinzuweisen. Es ist ein Transcendentales in dem Sinne, daß es seine an und für sich seiende Wirklichkeit in sich und nicht in der Welt hat. Daß es nun aber als Transcendentales in einen Gegensatz zur Welt, mithin in die Schranke und Endlichkeit gebracht sei, darf uns nicht vorgeworfen werden. Ist nämlich das Absolute die an und für sich seiende Wirklichkeit von dem, was der Welt Bestimmung und innere Möglichkeit ist, so kann es an der Welt so wenig einen Gegensatz haben, daß es vielmehr die Ueberwindung jedes Gegensatzes, das Hinaus über jeden Gegensatz ist, in den die durch bestimmte Entwickelungsstufen hindurchschreitende Welt geräth

und immer nur gerathen kann. Nicht das Absolute ist der Welt, wohl aber die Welt, auch als das Selbstbewußtsein der Menschheit, selbst in seiner normalsten Selbstentstaltung, dem Absoluten entgegengesetzt. Die Welt muß dem Absoluten so gewiß relativ entgegengesetzt sein, als über allen Zweifel erhaben das noch in der Entwickelung Begriffene seiner an und für sich seienden Wirklichkeit relativ entgegengesetzt ist. Nebenbei bemerkt, möchten wir diesen Gegensatz der Welt gegen das Absolute das Geheimniß der Religion nennen. Nach Hegel, der das Absolute nur immanent auffaßt, kann die Religion nichts Anderes als das (gemüthliche) Sichverhalten des Individuums zu seinem allgemeinen menschlichen Wesen, zu seiner aller Schranken entbundenen, mit dem Absoluten zusammenfallenden Gattung sein. Daß hiermit das Herz der Religion, in specie der christlichen, zerfleischt sei, bedarf keiner weiteren Erörterung. Aber das Verhältniß des Individuums zu seinem allgemeinen Wesen ist ein abstraktes, eben weil das Wesen an sich selbst ein abstraktes, der absoluten Conkretion nach harrendes ist. Die Religion in ihrer Wahrheit ist dagegen das Sichbeziehen des Individuums auf das in seiner Wirklichkeit schlechthin über die Welt hinausragende, gleichwohl der Welt nicht entgegengesetzte Absolute. Das Individuum, auch wenn es sein Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein der Menschheit erweitert hat, muß sich dennoch so nothwendig auf das Absolute beziehen, als sich nothwendig das noch im Abstande von seiner an und für sich seienden Wirklichkeit Befindliche auf diese Wirklichkeit, die den Schlußpunkt seiner Entwickelung bildet, beziehen muß. Die Religion selbst ist kein Gegensatz gegen das Absolute, sondern die Einheit mit ihm. Aber

aus dem Gefühle des Gegensatzes bricht sie hervor; sie ist das Thun des Individuums, von der beengenden Schranke des Gegensatzes frei zu werden und die Einheit mit der an und für sich seienden, absoluten Wirklichkeit, die in normaler Weise den Schlußpunkt aller menschlichen Entwickelung bildet, zu anticipiren.

Blicken wir nun schließlich noch einmal auf unsere metaphysische Aufgabe zurück. Wir sind der Ueberzeugung, daß sie durch die von uns aufgestellte Idee Gottes vollständig gelös't sei, aber auch nur in dieser Idee gelös't werden könne. Denken und Sein sind im Selbstbewußtsein Gottes zur absoluten, die Vergegenständlichung und Unterscheidung voraussetzenden, aber dieselbe schlechthin in sich zurücknehmenden Einheit zusammengeschlossen. Im Selbstbewußtsein der Menschheit, wie im individuellen Selbstbewußtsein, welche noch Formen des sich entwickelnden Selbstbewußtseins sind, können Denken und Sein nur so in Einheit sein, daß diese noch mit dem wirklichen Gegensatze, der freilich die Bestimmung hat, durch die Weiterentwickelung zu verschwinden, behaftet oder, was dasselbe ist, noch in ihre Wirklichkeit und Möglichkeit getheilt ist. Hegel, der das Selbstbewußtsein der Menschheit mit dem Absoluten identificirt, erreicht aus diesem Grunde die absolute Einheit von Denken und Sein nicht; das Selbstbewußtsein der Menschheit enthält sie nicht. Die Möglichkeit aber einer absoluten Einheit im einzelnen Selbstbewußtsein muß er, bei dem das einzelne Selbstbewußtsein nur ein verschwindender Durchgangspunkt des sich mit sich vermittelnden Absoluten ist, nothwendigerweise leugnen. Wir dagegen behaupten dieselbe und haben zu dieser Behauptung ein Recht, weil wir eine über die welt=

liche Wirklichkeit hinausreichende absolute Sphäre als nothwendig erwiesen haben, worin die in der Zeitlichkeit unterbrochene Entwicklung des Individuums sich vollendet. Uns ist auch der einzelne Geist die volle Wahrheit der Natur d. h. die Macht, des Geistes Wesen vollständig zu bethätigen und in der Arbeit dieser Bethätigung die vernichtende Kraft der Zeitlichkeit von sich abzuwehren.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weissenborn, Georg Friedrich

Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik

Bd.: 1

Leipzig 1847

Ph.sp. 936 f-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044748-8